www.mahdism.org



دفتر اول

شرق‌شناسی
و
مهدویت

سید رضی موسوی

بسم الله الرحمن الرحیم

شرق شناسی و مهدویت

نویسنده:

رضی موسوی گیلانی

ناشر چاپی:

بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (علیه السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

شرق شناسی و مهدویت

مشخصات کتاب

موسوی، رضی، ـ

شرق شناسی و مهـدویّت دفتر اول/ مؤلـف سـید رضـی موسـوی. ـ قم: بنیـاد فرهنگی حضـرت مهـدی موعـود(عـج). ؛ مرکز تخصصی مهدویّت، ۱۳۷۹.

... ص. ...ریال: ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۷۴۲۸-۸۸-۰

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: ص [۳۷۶]- ۳۸۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.

نمایه.

۱. مهـدویّت . ۲. مهـدویّت، دفاعیه ها و ردیه ها. ۳. خاورشـناسان ـ نظریه درباره مهدویّت. ۴. جامعه شـناسان ـ نظریه درباره مهدویّت. ۵. فیلسوفان ـ نظریه درباره مهـدویّت. ۶. محمـدبن حسن عجل الله تعالی فرجه الشـریف، امام دوازدهم، ۲۵۵ق ـ . الف. بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج). ب. مرکز تخصصی مهدویّت، ج. عنوان

BP ۴۶۲/۲۹۷ ۲۲۴ /ش۹م

۱۳۸۹

ص:۱

اشاره

شرق شناسی و مهدویت

دفتر اول

دکتر سیدرضی موسوی

شرق شناسی و مهدویت

مؤلف: دکتر سیدرضی موسوی

ناشر: انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)

طرح جلد و صفحه آرا: عباس فریدی

نوبت چاپ: دوم/ زمستان ۱۳۹۱

شابک: ۰-۸۸-۷۴۲۸-۹۶۴-۹۷۸

شمارگان: هزار نسخه (تاکنون: سه هزار نسخه)

قیمت: ۱۱۰۰۰ تومان

- قم: انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)، مرکز تخصصی مهدویت/ خیابان شهدا/ کوچه آمار(۲۲)/ بن بست شهید علیان/ ص.پ: ۱۱۹ - ۳۷۱۳۵/ همراه: ۰۹۱۰۹۶۷۸۹۱۱/ تلفن: ۷۷۴۹۵۶۵ و ۷۷۳۷۸۰۱(داخلی ۱۱۷و۱۱۶))/۷۸۴۱۱۳۰ (فروش)/ ۷۸۴۱۱۳۱ (مدیریت)/ فاکس:۷۷۳۷۱۶۰ و ۷۷۴۴۲۷۳

- تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)/ تلفن: ۸۸۹۵۹۰۴۹/ فاکس: ۸۸۹۸۱۳۸۹/ ص.پ:۳۵۵-۱۵۶۵۵

- www.mahdi۳۱۳.com

کد فایل: ۰۹۱۳۲-۹

ص:۲

فهرست مطالب

ص:۵

ص:۶

ص:۷

ص:۹

پیش گفتار

مهـدویت از اصـلی ترین اندیشه های اعتقادی اسـلام است و با نگاه به متون مقدس اسـلام (شـیعه و سـنی) اثبات می گردد که باور به آمـدن مصـلح و منجی در آخرالزمان، یکی از اساسـی ترین و بـدیهی ترین مولفه های فکری و کلامی تمامی فرقه های مـذهبی است. علاوه بر مذاهب اسـلامی، در تمامی ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی (سامی و غیر سامی) نیز این اعتقاد در شـکل ها و گونه های متفاوت وجود دارد و همه مذاهب، آرمان نهائی جوامع بشـری را ظهور و تجلی شخصـیتی آسمانی و منجی ای دینی می داننـد. بر اسـاس این تفکر دینی، بسـیاری از دین پژوهـان و اندیشـمندان غرب، ذیـل عنـاوینی همچون منجی گرایی، بـازگشت مسـیح، هزاره گرایی، نجات، رسـتگاری، انتهاء تاریـخ، آینـده پژوهی و امثال آن ها به این موضوع پرداخته و درباره نگرش ادیان به این مسأله، کتابها و مقالات زیادی نوشته اند.

همچنیـن در ضـمن آثـاری کـه دین پژوهـان غربی در زمینه اسـلام نوشـته انـد، مقالاـتی نیز در زمینه مهـدویت و منجی گرایی اسلامی به چشم می خورد که یا در دائره المعارف ها ذیل یکی از مفاهیم و مدخل های مرتبط با مهدویت ذکر شده است و یا در کتـابی مسـتقل بـه آن پرداخته شـده است. پـاره ای از اندیشـمندان غربی به ویژه در دو قرن گذشـته، بـا تـوجه به بعضـی از رخـدادها و وقـایعی که در سـرزمین هـای اسـلامی پیش آمـده است، همچون ادعـای بعضـی از مـدعیان دروغین مهـدویت در سرزمین های

ص:۱۰

اسلامی و یا به وجود آمدن مذاهبی همچون کیسانیه، اسماعیلیه، شیخیه، بابیت و بهائیت که بر موضوع مهدویت تکیه نموده اند، درباره نگرش مسلمانان و متون اسلامی پیرامون مهدویت سخن گفته اند. در میان این دسته از شرق شناسان، بعضی نگاه مثبت و همدلانه ای نسبت به موضوع داشته اند و پاره ای دیگر نیز با نگاهی خصمانه و گاه ناآشنا به موضوع اظهار نظر نموده اند.

در این راستا هر یک از دین پژوهان غربی با روش شناسی خاصی، موضوع را پیگیری نموده اند، بعضی از آنان با رویکردی فراتاریخی با روش هایی همچون پدیدارشناسی و توصیفی یا هرمنوتیک به موضوع نگریسته اند، بعضی دیگر نیز رویکرد تاریخی داشته اند و با روش وقایع نگارانه، تاریخی نگرانه یا کارکردگرایانه به موضوع نظر افکنده اند. آنچه در آثار این دسته از شرق شناسان _ جدای از خطاها و اشتباهاتشان _ اهمیت داشته، نگاه بیرونی و درجه دوم آنان به موضوع مهدویت و نکات قابل توجهی است که از زاویه دیدشان مورد توجه قرار گرفته است؛ نکاتی که شاید از منظر یک اندیشمند مسلمان مورد دقت نظر، قرار نگیرد و یا پنهان بماند.

بخش اول این کتاب پیرامون نگرش شرق شناسان درباره مهدویت است، آنان که به معنای دقیق کلمه شرق شناس هستند و از این منظر به موضوع پرداخته اند و به نکته های مثبت و منفی فکر آنان به صورت نقادانه اشاره گردیده است و در بخش دوم کتاب به آراء و اندیشه های پاره ای از دین پژوهان ساکن غرب که به معنای دقیق کلمه شرق شناس نیستند، اشاره گردیده است. پاره ای از این اندیشمندان متعلق به سرزمین های اسلامی و مسلمان هستند و بخشی هم متولد غرب، اما مسلمان گردیده اند، اما آنچه موجب شده تا افکار این عده از اندیشمندان در کنار مستشرقان ذکر شود، اهمیت افکار و اندیشه های آنان در مراکز علمی و پژوهشی غرب است، علاوه

بر اینکه پاره ای از آنان در عرصه اسلام شناسی و مهدویت از موقعیت ویژه و خاصی برخوردار هستند و در این باره کتاب و مقاله نوشته اند.

بسیاری از اندیشمندان غربی و شرق شناسان درباره مباحث مهدویت و مفاهیم مربوط به آن به بحث و گفتگو پرداخته اند و در این راستا مسائل متعددی را مطرح نموده اند. پاره ای از آنان، مستقیم به مبحث مهدویت پرداخته و مسأله را از دیدگاه و منظر اعتقادی مسلمانان بررسی نموده اند. اما علاوه بر آنان نیز دسته ای دیگر از اندیشمندان و دین پژوهان غربی وجود دارند که مسأله منجی گرایی و موعودگرایی را نه از دیدگاه اسلام بلکه از نگاه دیگر ادیان محاسبه نموده اند که مباحث آنان از جهت تطبیقی و مشابهت با اندیشه های اسلامی قابل استفاده است و می توان به صورت مستقل در کتابی دیگر آن مباحث را مطرح نمود. آنان از مسأله منجی گرایی و بازگشت مسیح و یا ظهور یک شخصیت آسمانی در دیگر ادیان ابراهیمی سخن گفته اند؛ به طوری که این دسته از اندیشمندان با وجود آنکه مستقیم درباره مهدویت سخن نگفته اند اما چون مسأله منجی گرایی و دیگر مدخل های مربوط به مسأله همچون هزاره گرایی، نجات، بازگشت مسیح، ارض ملکوت، و امثال آن، همانند و نظیر مسأله مهدویت است، از اینرو مباحث آنان در این باره می تواند مورد استفاده عرصه مهدویت پژوهی قرار گیرد.

بنا بر این در بخش نخست به بیان افکار مستشرقان به معنای خاص و مصطلح پرداخته شده است، یعنی آن دسته از اندیشمندان غربی که درباره اندیشه ، تمدن و فرهنگ شرقی پژوهش نموده اند و در بخش دوم به افکار چند طیف دیگر از محققان پرداخته می شود که عبارتند از:

۱ – دسته ای از اندیشمندان و محققان غربی که پس از تحقیق و پژوهش درباره اسلام، مسلمان شده و درباره اسلام و مهدویت سخنانی از آنانی به یادگار مانده است، به طور مثال برای این دسته

از محققان، افرادی همچون رنه گنون، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز و تعدادی دیگر قابل اشاره هستند.

۲ - دسته دوم، پاره ای از اندیشمندان مسلمان و شرقی هستند که با وجود آنکه اصالتاً متولد سرزمین های شرقی هستند و به آن تمدن ها تعلق دارند، اما در غرب اقامت گزیده اند و در مراکز علمی غرب به فعالیت و تحقیق درباره تمدن و فرهنگ شرقی پرداخته اند. به طوری که در چند دهه اخیر قرن بیستم، بسیاری از نویسندگان و محققان دائره المعارف ها، دانشنامه ها و مدرسان مراکز علمی در زمینه اسلام و تمدن های شرقی نوعاً از این دسته از محققان هستند و برخلاف پژوهشگران و نویسندگان دائره المعارف های قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که معمولاً از محققان غربی بودند که درباره شرق به تفحص و تحقیق می پرداختند، این دسته از اندیشمندان شرقی به جهت تعلق خاطر به فرهنگ شرقی و توانائی بیشتر نسبت به موضوعات تحقیقی خود، از قابلیت افزون تری در قلمرو شرق شناسی برخوردارند و در غرب در زمینه اسلام و یا دیگر تمدن های شرقی، دارای کرسی هستند.

این دسته از اندیشمندان هر چند جزء مصادیق خاص و واقعی مستشرق نیستند، اما به جهت آنکه سال ها در فرهنگ و تمدن غربی زندگی نموده اند، و حتی بعضی از آنان از دوره طفولیت و نوجوانی به سرزمین های غربی مهاجرت نموده اند، از اینرو ویژگی های افراد بومی را یافته اند. بدین جهت نگاه آنان به مسأله مهدویت و آراء و نقطه نظرهای آنان درباره موضوع مذکور مورد توجه قرار گرفته و به بررسی و تحقیق درباره اندیشه های آنان پرداخته شده است. از جمله اندیشمندان مذکور که در این کتاب از افکار آنان سخن گفته شده است، می توان به افرادی همچون جاسم حسین، سید حسین نصر، ساشادینا، حامد الگار و امثال آن ها اشاره نمود.

علاوه بر این دو دسته پیشین، می توان از دسته

سومی هم نام برد که مباحث و نظرات آنان، می توانـد به پر بار شـدن مباحث مهـدوی بیفزایـد و در تبیین و توصیف مبحث مذکور کمک شایان توجهی بنمایـد. این دسته از اندیشمندان، فیلسوفان اجتماعی، جامعه شناسان و یا اندیشمندان فلسفه سیاسی هستند، که لزوماً درباره مباحث کلامی و دینی از جمله مبحث مهدویت و یا منجی گرایی بحث ننموده انـد اما به فراخور موضوعات تخصصی خویش بـه گونه ای به مباحث مربوط به مهدویت و منجی گرایی پرداخته انـد. این دسته از اندیشمندان به عنوان نمونه درباره جامعه ایده آل، آینده پژوهی، جامعه شناسی دین، نهاد دین، فلسفه تاریخ، آینده و سرنوشت جوامع و دیگر موضوعات مربوط به حوزه علوم اجتماعی بحث نموده انـد، به طوری که پرداختن به موضوعات مذکور موجب می گردد تا بتوان نظرات و آراء آنان را درباره مبحث مهدویت و منجی گرایی استنباط نمود. البته افکار این دسته از اندیشمندان در این کتاب مستقیماً مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است و تنها گاهی به طور ضمنی به آن ها اشاره شده است. به عنوان مثال اندیشمندانی همچون توین بی، اشپینگلر، هگل، ویکو، ماکس وبر، فوکویاما، هانتینگتون، پوپر و دیگر اندیشمندان حوزه جامعه شناسی، فلسفه و سیاست آنگاه که به موضوعات اجتماعی مذکور می پردازند، نظر خود را درباره جامعه آرمانی و ایده آل ابراز می دارنـد، به طوری که اگر پژوهشگران بخواهنـد درباره مباحث تطبیقی و میان رشته ای مهدویت تحقیق کننـد، لازم است تا به نظرات و آراء این اندیشمندان بپردازنـد. به عنوان مثال افکار و آراء توین بی درباره آینده جهان و پرسش های نظری تاریخ به گونه ای است که نظر او را نزدیک به آراء منجی باوران می سازد، گویی که وی معتقد به مسأله منجی گرایی است و افکار او در این عرصه بسیار قابل تأمل است یا فردی همچون کارل پوپر آنگاه که به طرح مباحث معرفت شناسی خود مبنی بر عدم دسترسی به حقیقت

ص:۱۴

می پردازد، بر این باور است که انسان ها تنها به حقیقت نزدیک می شوند و به آن تقرب پیدا می کنند، اما اینگونه نیست که به حقیقت واصل شوند، یا آنگاه که به بیان افکار آن دسته از افرادی می پردازد که اندیشه های آنان نوعی دفاع از فاشیسم و حکومت توتالیتر است و اشاره به افرادی همچون افلاطون، هگل و یا مارکسیست ها می کند، از بررسی اندیشه های او می توان حدس زد که نظر او درباره جامعه آرمانی، موعودگرایی یا مسأله منجی گرایی چیست و می توان فهمید که او شدیداً مخالف کسانی است که مانند افلاطون و یا مارکسیست ها به ترسیم یک جامعه ایده آل می پردازند و بر خلاف فوکویاما که تصور می کند جوامع بشری به قله و اوج جامعه ایده آل رسیده اند؛ معتقد است که هیچگاه نمی توان گفت، به بهترین وضعیت رسیده ایم و هیچ دوره ای را نمی توان بهترین دوران دانست.

بنا به اندیشه وی همانطور که هیچگاه نمی توان حکومت و دوره ای را بهترین دوره دانست، هیچ حاکمی را نمی توان بهترین حاکم دانست و نمی توان حاکم بی اشتباه یافت، بلکه همواره باید به دنبال حاکمان کم اشتباه بود. با توجه به مبانی و پیش فرض های فکری پوپر می توان به راحتی دیدگاه او را درباره جامعه آرمانی و یا مبحث موعودگرایی و منجی گرایی به دست آورد، زیرا از دیدگاه او جامعه آرمانی موعودگرایانه نیز مانند جامعه آرمانی افلاطون و یا جامعه سوسیالیسم، نوعی آرمان گرایی و ایده آل ورزی است، نگرشی که با مبانی ذهنی او سازگار و مقبول نیست. بنابراین با وجود آنکه شاید پوپر یک کلمه هم درباره موعودگرایی و یا منجی گرایی در ادیان سخن نگفته باشد، اما با شناخت مولفه ها و مبانی ذهنی او، به راحتی می توان به اندیشه های او در عرصه موضوعات کلامی پی برد، به طوری که می توان به بررسی و تحلیل موضوعی تطبیقی میان مهدویت یا منجی گرایی با افکار سیاسی و اجتماعی پوپر پرداخت.

ص:۱۵

بنا بر این دسته ای از جامعه شناسان و فیلسوفان وجود دارند که می توان به مقایسه افکار آنان با موضوع مهدویت پرداخت و به تطبیق و سنجش افکار و اندیشه های آنان با آراء دینی همت گمارد. اما علی رغم اهمیت اندیشه های این دسته از اندیشمندان، درباره افکار و آراء آنان در این کتاب سخنی گفته نشده است و بررسی تطبیقی افکار آنان با مهدویت عرصه و مجال دیگری را می طلبد.

کلیات

اشاره

ص:۱۶

مقدمه

در باره پرسش هایی همچون معنای شرق و قلمرو آن و معنای مستشرق یا شرق شناس و اینکه آیا شرق شناسی رشته ای علمی است یا مکتب و یا شرق شناسی از چه زمانی شروع شده است، سخنان و نظرات زیادی بیان شده است، اما در تعریف این مفاهیم، با هر سلیقه یا گرایش خاص، آنچه در حوزه مطالعاتی این کتاب از اهمیت ویژه برخوردار است، بررسی آن دسته از آراء و نظریاتی است که اندیشمندان غربی درباره مسأله مهدویت بیان نموده اند، حال چه در حوزه شرق شناسی، فردی متخصص باشد، یا اینکه صرفاً درباره یک موضوع از تمدن شرق همچون مهدویت، پژوهش کرده و به معنای دقیق علمی شرق شناس نباشد. همواره در بحث از مستشرقان و شرق شناسی که به معنای شناخت تمدن های شرقی توسط اندیشمندان غربی است، اهداف و نیات آنان مورد توجه قرار گرفته است و شرقیان به جهت تاریخ پر از استعمار خود، بیشتر نسبت به این پرسش حساس بوده اند که آیا فلان شرق شناس دارای اهداف استعماری، تبشیری و تبلیغی بوده است یا خیر، ولی کمتر به این پرسش توجه شده است که روش شناسی شرق شناسان در شناخت شرق چه بوده است و اینکه آنان از چه روشی در شرق شناسی استفاده نموده اند که این نتایج را به همراه داشته است و چرا میان شرق شناسان در نگاه به شرق، این همه تفاوت وجود دارد، به طوری که گاه بعضی از این نگاه ها موافق با فرهنگ شرقیان و بعضی دیگر مخالف با نگرش آنان است از اینرو سزوار است که به روش شناسی شرق شناسی، اهتمام و توجه

ص:۱۷

بیشتری گردد و در این باره آثاری مستقل نوشته شود و مشخص گردد که چرا بعضی از شرق شناسان مدعی هستند که شرقیان توانایی ندارند که خود را بشناسند و بر این باورند که این امر باید توسط غربیان صورت پذیرد، به علاوه این روش شناسی در غرب شناسی هم مورد نیاز است و شرقیان هم در شناخت غرب شدیداً نیازمند روش شناسی و اسلوب مناسب هستند تا بتوانند در شناخت تمدن غرب، نظر و نگرشی صائب و نافذ داشته باشند.

در واقع آن دسته از دین پژوهان غربی که سال های زیادی از عمر خویش را به مطالعه سرزمین های شرقی و یا اسلامی پرداخته و به شناخت فرهنگ و تمدن شرقی دست یازیده اند، شرق شناس گویند. اگر فرهنگ را در معنای جدید و جامعه شناسانه آن به کار ببریم که کلیه آداب و سنن، مذهب، تاریخ، زبان، مردم شناسی، بوم شناسی و دیگر عناصر یک سرزمین را شامل می شود و سپس مروری به آثار مکتوب در این حوزه ها داشته باشیم، خواهیم دید بخشی از کارهای تحقیقی و پژوهشی در این حوزه ها که پیرامون فرهنگ شرقی است، توسط محققان غیر بومی و شرق شناس صورت پذیرفته است. مستشرق محققی غربی است که شرق متعلق شناسایی او است. در واقع وی می کوشد تا تمدن و فرهنگ خاصی از سرزمین های شرق را مورد شناسای خویش قرار دهد و بدون آنکه لزوما به آن تمدن دلدادگی داشته باشد، در صدد شناخت و شناسایی آن است. از این رو اگر کسی که به دین و یا تمدنی از شرق وفادار است، لزوماً شرق شناس نیست؛ همانطور که اگر کسی از یک علم و یا عرصه ای از عرصه های تمدن غرب استفاده می کند، لزوما غرب شناس نیست. شرق شناس یا غرب شناس کسی است که به مطالعه و بررسی شرق یا غرب از منظری بیرونی و به صورت معرفت درجه دوم می پردازد و در صدد شناخت آن است، از این رو به کسی که در هنر خاصی فعالیت می کند و یا به طور مثال شاعر است، هنرشناس یا شعر شناس

نمی گویند، بلکه هنرشناس یا شعرشناس کسی است که در این عرصه ها به پژوهش و تحقیق می پردازد، هر چند که هنرمند و یا شاعر نباشد.

از جمله موضوعاتی که مستشرقان و اسلام شناسان غربی به آن پرداخته اند، فرهنگ و تمدن اسلامی است که از شاخه های آن می توان به فلسفه اسلامی، کلام، تاریخ اسلام، عرفان اسلامی، قرآن پژوهی، حدیث، ملل و نحل (فرقه های مذهبی) و دیگر علوم مربوط به تمدن اسلامی اشاره نمود، البته از نخستین و مهمترین حوزه های اسلامی که مورد دقت نظر و کاوش اسلام شناسان غربی قرار گرفته و بزرگترین دین پژوهان غربی به آن توجه نموده اند، قرآن شناسی می باشد، اما دیگر موضوعات نیز همواره مورد توجه آنان بوده است، به طوری که بعضی از حوادث و اتفاقات موجب می شد تا به بعضی از موضوعات توجه بیشتر کنند.

در سده گذشته اندیشمندان بزرگی همچون کارل بروکلمان، رژی بلاشر، آرتور جان آربری، رینولد نیکلسون، ادوارد براون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت،آرتور پوپ، توشیهیکو ایزوتسو، مونتگمری وات، ایگناتس گلدتسیهر، همیلتون گیب، گیرشمن، آنه ماری شیمل و تعدادی دیگر از مستشرقین نسبت به شاخه های متفاوت اندیشه و فرهنگ اسلامی، اقبال نشان داده و سال های زیادی را در عرصه ها و شاخه های متفاوت تمدن اسلامی، پژوهش نموده و به تخصص دست یافته اند.

پژوهش های شرق شناسان و دین پژوهان غربی دارای جنبه های مثبت و منفی است. از ویژگیهای مثبت پاره ای از شرق شناسان در فرهنگ اسلامی می توان به تخصص گرایی و محدود نمودن پژوهش به مورد مطالعاتی، روش تحقیق، انسجام و پیگیری، دقت نظر، تفهم و همدردی اشاره نمود، به طوری که گاه یک شرق شناس برای شناخت آداب و رسوم یک قوم یا ملت، بیش از دو دهه از عمر خویش را در میان یک قوم یا سرزمین سپری نموده و به مانند فردی بومی با احترام به آداب و سنت، رفتارها و اعتقادات توده مردم، توانسته است به ظرائف

و جزئیات فرهنگ از جمله، علائق، سلیقه ها، زاویه دید و عادات افراد جامعه پی ببرد، به طوری که شاید بتوان بعضی از بهترین آثار پژوهشی در تمدن شرقی و اسلامی را نیز متعلق به آن دسته از پژوهشگران دانست که به این شیوه عمل نموده اند.از این رو بعضی از محققان معتقدند که شرق شناسی از قرن هجدهم تاکنون جزء لاینفک فرهنگ غرب بوده است و آن را صرفاً ذوق مطالعات باستانی و تاریخی نمی دانند که مستشرقان به جهت آن به پژوهش در فرهنگ، علم و سیاست مردم مشرق پرداخته باشند.(۱)

بعضی از اندیشمندان در تحلیل روش پژوهشی مستشرقان اذعان نموده اند که آنان بر خلاف اندیشمندان داخلی، بر روشمندی تحقیق تأکید داشته و از اظهار نظرهای نابجا و سلیقه ای دوری نموده اند، به طوری که حتی گاه سخنان نادرست خود را مبتنی بر روش شناسی نموده و آن را درست جلوه داده اند:

آنچه تحقیقات آنها را متمایز می سازد، تأکید بر روشمندی و بهره گیری از آرایش کلام تعقلی و پرهیز از هر نوع اظهار نظر سلیقه ای بی پایه است. آنها حتی سلیقه های ناساز و بی اندام را چنان مستند و مستحکم جلوه می دهند که مصدوق همگان می افتد. این شیوه روشمندی پژوهش که حاصل سالها و ساعتها ممارست و دقت نظر و کاروزری هنر پژوهان غربی است، کمتر در محققان وطنی دیده می شود و به ویژه نقد علمی که لازمه هر تحقیق و تحلیل و تعبیرپردازی است، در نزد محققان وطنی وزن و قربی ندارد، از این رو تحقیقات آنها را از اعتبار می اندازد.(۲)

اما از ویژگی های منفی و آسیب شناسانه پژوهش های اسلام شناسان غربی نیز این است که بعضی از آنان، بدون اعتقاد و باور دینی به

ص:۲۰

۱- رضا داوری، در باره غرب، چاپ دوم، هرمس، تهران، س۱۳۸۶، ص ۵۸.
۲- یعقوب آژند، مکتب نگارگری اصفهان، فرهنگستان هنر، تهران، س ۱۳۸۵، ص ۱۲.

اندیشه و فرهنگ اسلامی بدون دلدادگی و با نگاهی منفی به تمدن اسلامی، به پژوهش پرداخته اند و گاه در شناخت تاریخ و تمـدن اسـلامی، تحت تـاثیر عمیق روش تاریخی نگری بوده و اسـلام یا مهـدویت را بر اساس بستر ها، حوادث و عوامل جبری تاریخ و یا شرایط اجتماعی بررسی نموده اند.

رنه گنون در نقد شـیوه شـرق شناسان معتقد است که آنان در شناخت شرق و تمدن های شرقی ناتوان هستند، زیرا همه چیز را از منظر غربی و از نظرگاه یک فرد بیگانه با عناصـر فرهنگ و تمـدن شـرقی می نگرنـد، در حالی که قـدم نخست در شـناخت تمدن شـرقی این است که یک شـرق شناس خود را در جایگاه یک معتقد و وفادار به آن فرهنگ قرار دهد و تعالیم آنان را از درون مطـالعه کنـد. در واقع گنون بر این بـاور است که محقق در شـناخت یک تمـدن و فرهنگ بایـد از شـیوه تاریخی نگری فاصله بگیرد و از دیدگاه توصیفی و پدیدارشناسانه به شناخت آن همت بگمارد. وی در کتاب مطالعه عمومی بر مطالعه تعالیم هندوئی می گوید:

خطای بزرگ شرق شناسان این است که به همه امور از نظرگاه و اندیشه جهان غرب می نگرند، حال آن که شرط نخستین در درک درست هر تعلیم شـرقی یا سنتی این است که بکوشیم تا در حد مقدور خود را در نظرگاه اهل آن تعلیم قرار دهیم. برای بررسـی تعالیم شرقی، یک راه نتیجه بخش و مفید بیشتر وجود ندارد و آن این است که این تعالیم را از درون مطالعه کنیم، در حالی که شرق شناسان همواره به پژوهش بیرونی درباره این تعالیم قناعت کرده اند.(۱)

علاوه بر دلیل مذکور در شرق شناسی باید این را افزود که گاه نیز مستشرقان از طرف موسسات

۱- ر.ک به مقـاله: دین زردشـتی از نظرگـاه جاویـدان خرد؛ تـالیف بابـک عالیخـانی، کتـاب خرد جاویـدان، مجموعه مقالاـت همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر، به کوشش شهرام یوسفی فر، ص ۱۱۶).

و بنیادهایی برای خاور شناسی گسیل شده اند که آن مراکز دارای اهداف و اغراض سیاسی، نظامی و علمی یا به تعبیر بعضی از اندیشمندان اهداف تبشیری و استعماری بوده اند و یا اینکه شرق شناسان شخصاً وابسته به مذهب و تفکری بوده اند که مخالفت با اسلام را برای آنان در پی داشته است. همیلتون گیب، شرق شناس برجسته درباره پاره ای از خاور شناسان بر این باور است که بعضی از آنان گاه خود را در موضع برتر می دیدند و با این تصور که تمدن و مذهبشان برتر از تمدن و مذهب شرقیان است، درباره تمدن و فرهنگ اسلامی، قضاوت های نادرست و ضعیفی ارائه داده اند:

... نوشته های کسانی ... که چشم دلشان را عقیده به اینکه اسلام مذهبی است، دون مرتبه مذهب خودشان تیره و تار کرده است. اگر این نظر حاصل صدق و صفای مذهبی باشد، باز غالباً شایسته احترام است. این موضوع درباره نوشته های غالب مبلغان (میسیونرها) صادق است.(۱)

وی می افزاید که در سال های اخیر نگاه منفی مبلغان مسیحی که در واقع نخستین شرق شناسان بوده اند، بهتر از سابق شده است و همدلانه تر و علمی تر به تمدن شرقی نگریسته اند، اما باز پیشداوری و نگاه برتری جویانه ذاتی فکر آنان است:

این عین بی انصافی است که پیشرفت هایی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، بر خلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرو رفته اند، نادیده بگیریم. با این همه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری است ذاتی که در ارزیابی هر یک از نوشته های ایشان باید آن را به حساب آوریم.(۲)

۱- همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷، ص ۱۶.
۲- همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷، صص ۱۷ – ۱۶.

لازم به ذکر است که پاره ای از پژوهشگران(۱) در عرصه شرق شناسی غربیان، بر خلاف عده ای دیگر، بر این باورند که شرق شناسی به عنوان یک رشته و موضوع علمی در ادوار جدید، محصول دنیای مدرن و یکی از ابعاد فرهنگ سیاسی فکری جدید، بر اهداف استعماری تقدم داشته است و اینگونه نیست که شرق شناسی جهت اهداف استعماری و امپریالیستی به وجود آمده باشد(۲) و هر چند که در دوره هایی ممکن است، شرق شناسی در خدمت استعمار بوده باشد، اما نمی توان این دو مفهوم را با یکدیگر به طور کامل گره زد. ادوارد سعید در این باره می گوید:

شرق شناسی صرفاً یک موضوع یا رشته سیاسی نیست که به گونه ای انفعالی در فرهنگ، تحقیقات علمی یا نهادهای مربوطه انعکاس یافته باشد. هم چنین مجموعه ای بزرگ و متفرق از کتاب هایی که در مورد شرق نوشته شده است، هم نیست.ولی این هم نیست که بگوییم شرق شناسی نماینده و نمایانگر نوعی توطئه شرورانه امپریالیسم غربی

۱- ادوارد سعید مولف کتاب شر ق شناسی از جمله معتقدان به این نظریه است و در برابر او افرادی همچون محمد دسوقی قرار دارند که در کتاب سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی شرق شناسی را راهکاری برای استعمارگری و اسلام ستیزی می داند.

۲- بعضی از محققان این سخن را که شرق شناسی محصول اهداف استعماری باشد و همه مستشرقان جاسوس و عامل استعماری باشند، نمی پذیرند و معتقدند که شرق شناسی جزء لاینفک فرهنگ غرب بوده است و مستشار بودن را غیر از جاسوس بودن می دانند: «اگر گفته شود که شرق شناسان مردمی مغرض بودند و سوء نیت داشتند و تاریخ و فرهنگ شرق را به نحوی تحریف کردند که راه برای استعمار باز شود، دلایل و شواهد و قراین بسیار در رد این قول یا تضعیف آن می توان آورد و البته شرق شناسی مهمتر از آن است که وسیله ای در اختیار قدرت استعماری باشد. پس شرق شناسی نه حاصل سلیقه و رغبت اشخاص به مطالعه در تاریخ اقوام دیگر است و نه بر اثر تصمیمات و برنامه ریزی های سیاسی پدید آمده است» (رضا داوری، در باره غرب، صص ۵۹-۵۸).

برای سرکوب و تحقیر جهان شرقی است، بلکه نوعی گسترش و توزیع آگاهی ژئوپولیتیک در بین متون زیباشناسی، تحقیقی، اقتصادی، اجتماعی، تاریخ و زبان شناسی است. شرق شناسی.... مولد یک سلسله علایقی است که از طریق وسایلی همچون اکتشافات مخفیانه، تجدید ساختار زبان شناسانه، تحلیل روانکاوانه، توصیف یا بیان نوعی خواست یا نیت و قصد.... است(۱)

رجوع به منابع دست دوم در زمینه اسلام و دیگر ادیان شرقی و هم چنین کلی نگری به جای جزئی نگری در زمینه شناخت مذاهب اسلامی و برگزیدن شیوه تاریخی نگری را در تحلیل تمدن اسلامی،(۲) باید از جمله مهمترین جنبه های آسیب شناسانه شرق شناسان و دین پژوهان اسلام شناس دانست، علاوه بر آنکه پاره ای از اندیشمندان اسلامی، شرق شناسی را محصول و نتیجه استعمار دولت های بزرگ تلقی نموده اند و نسبت به آنها تصور مثبتی ندارند. گاه دیده می شود که به جهت عوامل مذکور، پاره ای از آثار دین پژوهان غربی از روش تحقیق علمی و نگاه منصفانه برخوردار نبوده است. به عنوان مثال نگاهی اجمالی به آثار پژوهشگران مارکسیست پیرامون تاریخ و فرهنگ اسلامی و یا افکار شرق شناسانی همچون گلدتسیهر، لامنس، دارمستتر و امثال آنها برای اثبات این امر کافی است که چگونه آنان به

۱- ادوارد سعید، شرق شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۱، صص ۳۲-۳۱.

۲- سیدحسین نصر، یکی از اندیشمندان سنت گرا در باره نگاه تاریخی شرق شناسان و تحلیل تمدن اسلامی بر اساس این روش شناسی، چنین می گوید: « در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان در باره اسلام، این پیش فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی بلکه تنها، پدیده ای است که عاملی انسانی، آن را در موقعیت تاریخی خاصی به وجود آورده است. در میان این گروه همسرایان، صدای کسانی نظیر لویی ماسینیون، اچ. ای. آر. گیپ، هانری کربن، به دنبال آن ها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آن ماری شیمل، به راستی انگشت شمار است. مدتی سپری شد تا اینکه در نیمه دوم سده بیستم مسلمان زادگانی آشنا به زبان های غربی و روش های پژوهش علمی، برای تبیین سنت فکری اسلامی برای مخاطبان غربی به شیوه ای متقن شروع به نوشتن آثار عمیقی در باره اسلام کردند» (سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهرآیینی، تصحیح شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص۳).

تحلیل فرهنگ اسلامی پرداخته اند. به علاوه که تعدد مذاهب و فرقه های اسلامی نیز بر این داوری های غیر منصفانه بی تاثیر نبوده است، چون گاه دیده می شود که بعضی از اسلام شناسان غربی درباره یک مسئله بر اساس تفکر یک مذهب خاص از مذاهب اسلامی اظهار نظر می کنند و آن را درباره دیگر مذاهب، تعمیم می دهند و این امر که در میان دین پژوهان دائره المعارف نویس بیشتر مشهود است، موجب پاره ای از لغزش ها و آراء سست، گردیده است.

به علاوه در شرق شناسی باید این سخن را افزود که بسیاری از اسلام شناسان به ویژه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، علاوه بر روش تاریخی نگری، تلاش می نمودند تا از راه لغت شناسی زبان و سنجش تاریخی تمدنها و ادیان، به شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی دست یابند و می کوشیدند تا بدین وسیله عدم حقانیت اسلام را اثبات کنند، به طوری که در میان آنان، محقق روش شناس و اندیشمند کمتر وجود داشته است:

در باره اسلام مایه تأسف است که بیشتر کسانی که به حوزه مطالعات اسلامی روی آوردند یا از رهگذر لغت شناسی زبان عربی و فارسی و تاریخ این دو قوم یا تنها از رهگذر تاریخ آنها به این عرصه گام نهادند و از این رو در واقع متفکر نبودند. بیشتر در وهله نخست میسیونرهایی بودند که اسلام را برنتابیده و خواهان اثبات کذب آن بودند. البته استثناهای ناچیزی هم در کار بوده است.(۱)

حتی پاره ای از محققین اجتماعی بر این باورند که دلیل اینکه بعضی از روشنفکران معاصر معتقد به امتناع اندیشه در میان مسلمانان هستند، این فکر را از بعضی مستشرقان اقتباس نموده اند و سخن آنان را تکرار نموده اند. در واقع مستشرقان نخستین کسانی بوده اند که گفته اند اسلام و دیگر ادیان مانعی

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران، س ۱۳۸۵، ص۱۴۹.

اصلی در برابر اندیشه بشری بوده است. در واقع مستشرقان این تفکر را در عرصه دین شناسی القاء نموده اند که دین باوری و دین ورزی مخالف و متضاد با هرگونه اندیشیدن و تفکر است(۱) و به تعارض میان عقل و دین حکم نموده اند:

نظریه عمده ای... با عنوان امتناع اندیشه.... ریشه در آثار شرق شناسان اروپایی درباره اسلام دارد. این متفکران به تبعیت از سنت آثار شرق شناسی، بر این باورند که خود اسلام و دین به طورکلی، همچون مانعی ذاتی در مقابل اندیشیدن عمل می کنند. بنا به فرض آنها، ما با نوعی ثنویت مواجهیم که درفضایی از فقدان تأمل و اطاعت کور دینی، قلمرو آزاد اندیشه عقلانی را از ضد آن جدا می کند و امکان طرح هرگونه پرسشی را منتفی می سازد.(۲)

مولف کتاب روشنفکران ایران معتقد است، نگاهی به تاریخ تمدن اسلامی و تنوع اندیشه های فلسفی و نگره های عقلانی که از شاخصه های فرهنگ و تاریخ اسلامی است، به نفی این فرضیه می انجامد و موجب غیر قابل قبول بودن نظریه پیشین می گردد، شاید پذیرش آموزه های دینی در عرصه آداب دینی برآمده از روحیه ایمانی و اطاعت باشد، اما اعتقادات و اخلاقیات بیش از آنکه برآمده از اطاعت کورکورانه باشد، برآمده

۱- به طور مثال افرادی همچون فیلیپ هیتی یا دابلیو کنتول اسمیث بر این باور بودند که اسلام هیچ کمکی به بشریت نکرده است و مسلمانان را افرادی عیاش و لذت جو می دانستند. آن ها صراحتاً اعلام می کنند که اسلام با جهان مدرن انطباق ندارد و تنها سکولاریسم می تواند نجات گر آنان باشد. بنا بر اعتقاد بعضی از مستشرقان همچون کنت کرگ و نورمن اندرسن مسیحیت به نوعی خود را مدرن ساخت و ماندگار شد و اگر اسلام همان مسیر را تعقیب نکند، راه فراموشی را در پیش خواهد گرفت، از اینرو می گویند که اسلام باید مسیری را که غرب در پیش گرفته است، طی کند(به نقل از شرق شناسی، ضیاء الدین سردار، صص ۱۲۲-۱۲۱).

۲- علی میرسپاسی، روشنفکران ایران : روایت های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر،چاپ دوم، نشر توسعه، تهران، س ۱۳۸۶، ص ۶۸.

از عقل باوری است و در میان اندیشمندان اسلامی و در علوم اسلامی - بر خلاف دینداری عوامانه که طبعاً تقلیدی است – جریانات متفاوت عقلانی و فلسفی در تاریخ فرهنگ اسلامی به چشم می خورد، و وجود خطوط قرمز و محدودیت های روش شناختی در عرصه دین شناسی هیچگاه به معنای نفی خردورزی و عقلانیت در متون دینی و فرهنگ اسلامی تلقی نمی گردد و اگرچه گاه اطاعت کورکورانه در میان عوام دینداران دیده می شود، اما این به معنای نفی خردورزی در میان اندیشمندان از دینداران و دین شناسان نمی باشد و هیچگاه باب اندیشه و تعقل در دین تعطیل نبوده است:

این برداشت [امتناع اندیشه در دین و اطاعت کور دینی] بیشتر ذات گرا و متافیزیکی است تا تاریخی یا جامعه شناختی و به عنوان یک فرضیه در مقابل تنوع غنی مباحث فلسفی که از مشخصه های شکل دهنده دوران های مهم تاریخ اسلام است، یارای مقاومت ندارد؛ همان طور که ارغون می گوید، اسلام و همه ادیان دیگر، نوعی گفتمان عرضه می دارند و مانند همه گفتمان ها، تابع محدودیت های اندیشیده و نیندیشیده اند که خود همساز با مبانی تاریخی، پیوسته دستخوش تحول است. این فکر که اسلام یا هر دین دیگری باید نوعی جوهر ثابت داشته باشد، قطعاً خیال پردازانه است.(۱)

از اینرو می توان گفت که اندیشیدن درباره موضوعات و مباحث دینی، حتی در موضوعاتی همچون مهدویت در میان اندیشمندان دینی امری متداول و رایج است و هیچگاه موضوعات اعتقادی عقل گریز نیستند و چه بسا بتوان گفت که نه تنها اندیشیدن در عرصه موضوعات دینی ممکن است، بلکه امری لازم و ضروری نیز تلقی می گردد.

پاره ای از اندیشمندان معتقدند مستشرقان در مواجهه با فرهنگ و تمدن اسلامی، توجه به ارتباط میان علوم و معنویت در فرهنگ اسلامی نداشته اند و در برخورد با آراء اندیشمندان

۱- علی میرسپاسی، روشنفکران ایران : روایت های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر،چاپ دوم، نشر توسعه، تهران، س ۱۳۸۶، ص ۶۸.

مسلمان، تصور می نمودند که هیچ ارتباطی میان علوم و معرفت های بشری آنان با معنویت و مذهب وجود ندارد. در حالی که بر خلاف عصر رنسانس که مدرنیته میان زندگی و علوم با معنویت و عالم فرا ماده گسست ایجاد نمود، اندیشمندان مسلمان میان علوم و دانش با دین و مذهب هیچگونه فاصله و تضادی قائل نبودند و اندیشمند مسلمان میان معارف و دانش خود و آموزه های دینی خود وحدت و ارتباط قائل بود. این امر نکته ای است که مورد غفلت مستشرقان پس از رنسانس واقع شده است و در برخورد با تمدن اسلامی همان الگویی را که پس از رنسانس در دنیای متجدد مطرح بوده است، در فهم تمدن اسلامی و شرقی مطرح نموده اند:

اگر تعریفی که از علم مقدس شده است، پذیرفته شود، آشکار خواهد شد که تمام علوم متداول در تمدن اسلامی از نقلیات تا عقلیات از قلمرو امر قدسی بیرون نیست و انسان چه با قانون مسعودی بیرونی سروکار داشته باشد و چه با رساله حساب غیاث الدین جمشید کاشانی و چه با الشواهد الربوبیه ملاصدرا، همواره در قلمرو علم مقدس سیر می کند. البته همین آثار را می توان از دیدگاه دنیاگرا و لاأدری مورد مطالعه قرار داد و امر قدسی را از آن زدود، چنان که در آثار اکثر مستشرقین و شاگردان آنان در بین مسلمانان دیده می شود.(۱)

الگ گرابار مورخ برجسته تاریخ هنر اسلامی که شرق شناسی را اولین شاخه مطالعات هنر اسلامی می داند و تأملاتی پیرامون شرق شناسی دارد، معتقد است، شرق شناسی دارای مشکلاتی است که گذشته گرایی و انحصارطلبی از آن جمله است:

شرق شناسی دو اشکال دارد: نخست تمرکز بیش از حد آن بر گذشته است. شرق شناسان خوش دارند که هر چیز نوی را مهیب بدانند و بگویند تاریخ در حوالی سال ۱۷۰۰ متوقف شد و همه حوادث بعد از آن

۱- سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسین میانداری، ویراسته احمد رضا جلیلی، موسسه فرهنگی طه، قم ۱۳۷۹، ص ۷.

زمان فرعی است. اشکال دیگر وجود نوعی «باشگاه گرایی» یا انحصارطلبی است. شرق شناسان مؤسساتی داشتند که کمابیش کار باشگاه را می کرد و حالا هیچ کدام اهمیت سابق را ندارد... مثل انجمن شرقی امریکا، جامعه آسیایی در پاریس و مدرسه مطالعات شرقی و آسیایی.(۱)

حال محور گفتگو در این کتاب، فعالیت ها و آثار شرق شناسان و دین پژوهان غربی، در زمینه مهدویت است و به فعالیت ها و آثاری که آنان درباره این موضوع مهم اسلامی انجام داده اند، پرداخته خواهد شد. کلیه آثاری را که شرق شناسان در زمینه مهدویت انجام داده اند، ذیل پنج محور ذیل می توان گرد آوری:

۱. کتابهای مستقل در زمینه مهدویت؛

۲. مقاله های مکتوب درباره مسأله مهدویت و موضوعات مرتبط با آن در کتاب، مجله یا دائرهالمعارف؛

۳. سایت ها و وبلاگ هایی که توسط شرق شناسان و پژوهشگران غربی در زمینه مهدویت ایجاد شده است؛

۴. پایان نامه ها، رساله ها، پروژه ها و تحقیقاتی که به وسیله پژوهشگران دانشگاهی و اندیشمندان غربی در مراکز علمی غرب در زمینه مهدویت نوشته شده است؛

۵. آثار هنری و سینمایی که در دوره جدید ساخته شده است و پیرامون افکار و اندیشه های آخرالزمانی و موعودگرایانه ادیان از جمله مسلمانان درباره فرجام شناسی،آخرالزمان، منجی، موعود و رستگاری است.(۲)

ص:۲۹

۱- مجد موسی، محمد الاسد، الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ترجمه رمضانعلی روح اللهی، فصلنامه گلستان هنر، سال دوم، ش۴، تابستان ۱۳۸۵.

۲- قابل توجه است که امروزه به ویژه در دهه های اخیر، که عصر هنر و رسانه ها است، شرق شناسی و اهداف تبشیری به همراه فرهنگ سلطه، وارد دوره ای جدید با شیوه های مدرن شده است که از جمله مهمترین آن ها، ساخت آثار هنری و سینمایی در باره تمدن های شرقی به ویژه تمدن اسلامی است. پرداختن به مفاهیم آخرالزمانی با تکیه بر متون مسیحی و یهودی و ستیز بر علیه اسلام از مهمترین عناصر این فیلم ها می باشد. اندیشمند پاکستانی الاصل ضیاءالدین سردار در این باره می گوید:« ارائه تصویر مسلمانان به عنوان کاراکترهای بالذات خشونت طلب و دیوانه به همان اندازه در قاموس فیلم های هالیوود شایع است که در رمان های عامه پسند... تصویر مسلمانان به عنوان تروریست های شریر آن سان در حافظه هالیوود حک شده که اینک به صورت وسیله طرح استاندارد داستان، حتی در روایاتی که هیچ ربطی به شرق ندارند، هم به کار گرفته می شود» (ضیاءالدین سردار، شرق شناسی، س ۱۴۳).

تلاش مؤلف در این کتاب بیشتر معطوف به بخش اول و دوم از موارد مذکور است و جستجو و پژوهش در موارد بعدی را که نیازمند تلاشی مداوم و گروهی است، به عهده موسسه هایی می گذارد که عهده دار پژوهش و تحقیق تخصصی در زمینه مهدویت هستند و امید است تا در مراکز پژوهشی مهدویت، در این باره، اقدامات جدی و پیگیری داشته باشند.

معنای لغوی و اصطلاحی شرق شناسی

همانطور که اشاره شد به آن دسته از اندیشمندان غربی که برای شناختن فرهنگ و تمدن شرق وارد سرزمین های شرقی شده و یا در مراکز دانشگاهی سالها به مطالعه و پژوهش پرداخته اند، شرق شناس و به علمی که عهده دار این وظیفه است شرق شناسی گویند.

با وجود آنکه درباره واژه مستشرق یا خاورشناس، معانی متفاوتی گفته شده است، اما اجمالاً می توان گفت که مستشرق به هر اندیشمند غربی گفته می شود که درباره تمدن و فرهنگ شرق به تحقیق و پژوهش پرداخته باشد، چه فردی تحصیل کرده، دانشگاهی و دارای روش آکادمیک در

حوزه شـرق شناسـی باشـد، یا اینکه فردی غیرحرفه ای اما علاقمنـد به مطالعات پیرامون تمـدن های شـرقی همچون گردشـگر، سیـاح و یـا سـفرنامه نویس باشـد. البته شـرق شـناس ممکن است پس از پژوهش و تحقیق، به سـمت تمـدن هـا و ادیان شـرقی گرایش یابـد و به طور مثـال مسـلمان یـا بودایی گردد، یا اینکه صـرفاً به مباحث نظری اکتفا کنـد و تغییری در مـذهب و افکار دینی او به وجود نیایـد. با توجه به سـیال بودن معنای شـرق شناسـی و تحول در عرصه ها و بستر های پژوهشـی دانشـگاه ها در دوره های جدید، می توان گفت که این اصـطلاح ممکن است، قلمرو گسترده تری بیابد و در مصادیق خود شامل آن دسته از محققان مسـلمان هم می گردد که در جهان غرب زنـدگی می کننـد و به پژوهش درباره عرصه های متفاوت تمـدن شـرق می پردازنـد، چه آنان که متولـد سـرزمین های شـرقی هسـتند و به یکی از ادیان شـرقی وفادارنـد، اما به کشورهای غربی مهاجرت نموده اند و چه آنان که متولد کشورهای غربی هستند و پس از تحقیق، پیرو یکی از ادیان شرقی شده اند.

البته با توجه به اختلاف و تفاوت در معنای شـرق شـناس یا مفهوم شـرق و امثال آن ها، شاید یکی از راهکارهای پیشنهادی در تقسـیم بنـدی مبـاحث این باشـد که به جـای آنکه گفته شود، شـرق شـناسان دربـاره موضوعـاتی همچون قرآن، هنر اسـلامی، مهدویت و امثال آن ها چه گفته اند، بیاییم بر اساس موضوع محوری، کلیه آثار و مطالعات را در یک حوزه مطالعاتی و علمی بررسـی کنیم. به طور مثال کلیه آثار و نظرات را در عرصه قرآن پژوهی یا مهـدویت مورد توجه قرار دهیم، حال چه آن تحقیق متعلق به یک پژوهش گر مسلمان باشد یا اینکه متعلق به یک محقق غیر مسلمان و صرفاً پژوهشگر در آن زمینه باشد. آنچه در این رویکرد مهم است، طرح کلیه مباحث و تحقیقات در یک عرصه علمی و تحلیل یا بازکاوی انـدیشه ها است. بر این اساس، شرق شناسی در هر موضوعی از

تبـدیل شدن به یک رشـته خارج گردیده و موضوعیت خود را از دست می دهد، به علاوه ضـعف این رویکرد این است که با توجه به لزوم تقسـیم بنـدی و دسـته بنـدی در مطالعـات، کلیه مباحث طرح شـده در یک موضوع، از نظم و انضـباط برخوردار نخواهد بود و مباحث و مسائل متعدد پیرامون موضوع های مختلف با یکدیگر آمیخته خواهد گردید.

واژه شـرق شناسـی برای نخستین بار در فرهنگ انگلیسـی اکسفورد به کار رفت و در سال ۱۸۳۸ همین واژه در فرهنـگ علمی فرانسه درج گردید. در فرهنگ انگلیسـی آکسفورد، کلمه شرق شناسی یا خاورشناسی (Orientalism) که تا سال ۱۸۱۲در این فرهنگ مورد اسـتفاده قرار نگرفته بود، به معنای مطالعه و تحقیق پیرامون کشورهای شرقی، برای کسانی استفاده شده است که به مطالعه و پژوهش در فرهنگ، سـرزمین و کشورهای مشرق زمین و آسیایی می پرداختند. اما قبل از اینکه در قرون متاخر اصـطلاح شـرق شناسـی در فرهنگ لغت و در دانشـگاه ها به عنوان یک رشته علمی و پژوهشی استعمال شود، از قرن ها پیش، شغـل و حرفه ای، متـداول و رایـج بوده است. در واقع زمانی که پاره ای از اندیشـمندان غربی وارد سـرزمین های اسـلامی می شدند و به تحصـیل علم، سیر و سیاحت، سفرنامه نویسی و دیگر امور می پرداختند، مسأله شرق شناسی، حرفه ای مشخص بوده است، هر چند که در آن دوران، اصطلاح شرق شناسی مورد استفاده قرار نمی گرفته است.

شرق در لغت به معنای بر آمـدن آفتاب و تابان شـدن معنا می دهد(۱) و از دیـدگاه غربیان شامل همه کشورهایی می شود که در شـرق قاره اروپا قرار دارنـد و از دیدگاه آنها به سه بخش خاور میانه، نزدیک و دور تقسـیم می گردد. در این تقسـیم بندی جغرافیایی، میان دین اسلام، ادیان هندی، ادیان چینی، ژاپنی و امثال آن هیچ

۱- علی اکبر دهخدا، فرهنگ دهخدا، ج ۹، ص ۱۴۲۲۹ (ذیل واژه شرق).

تمایزی نشده است. در واقع میتوان گفت تعریف شرق از دیدگاه غربیان، تقسیمی بر اساس جغرافیا و شرایط منطقه ای است، نه بر اساس فرهنگ، آداب و سنت. حداقل می توان گفت که در دوره نخست که شرق شناسی مورد توجه غربیان قرار گرفت، آنچه که بیش از همه توانست به عنوان یک شاخص برای تقسیم بندی ملت ها وکشورهای شرقی استفاده گردد، سرزمین بوده است، زیرا در کشورهای شرقی ادیان، مذاهب، تمدن ها و فرهنگ های متنوعی وجود دارد که به طور طبیعی این امر موجب می شود تا این بخش از کره زمین را که در هر کشور آن، چندین فرهنگ، تمدن و آداب و سنت وجود دارد، نتوان به غیر از این، تقسیم بندی نمود. بنا براین، بر خلاف آن دسته از اندیشمندان که تصور می کنند، تقسیم بندی شرق توسط غربیان، بدون لحاظ کردن اسلام، برای تحقیر تمدن اسلامی است،(۱) باید اذعان نمود که تقسیم بر اساس جغرافیا شاید بهترین تقسیم موجود باشد و برای یک اندیشمند غربی که در صدد شناسایی شرق است، تقسیم بر اساس مذهب و دین، موجب شاخه ها و دسته بندی های متنوعی می گردد که آن ها را نمی توان به جز جغرافیا ذیل یک عنوان خاص قرار داد و بدیهی است که هر چه، اساس و شاخص تقسیم کلان تر باشد، بهتر است.

همانطور که اصطلاح «شرق شناسی» برای غربیان بر اساس جغرافیا معنا می یابد و غربیان معنای خاصی را از آن می فهمند، هم چنین شرقیان هم امروزه لفظ غرب شناسی را به کار می برند اما در کاربرد و استعمال لفظ، علاوه بر جنبه جغرافیایی، به جنبه های فرهنگی هم توجه دارند. در واقع پس از رنسانس، کلیه کشورهای غربی با آنکه از اندیشه ها و مذاهب متنوعی برخوردار بوده اند، اما با عنوان غرب از آنان یاد شده

۱- محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، محمود رضا افتخار زاده، نشر فرزان، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۸۸.

است و به جهت اشتراک در عناصری چون رشد و توسعه علمی، تکنولوژی، صنعت، فلسفه و دیگر عرصه های علمی و معرفتی، از ساختار و هویت مشترکی برخوردار گردیده اند که گاه از آن به فرهنگ و ادبیات مدرنیته یاد می شود و با این ویژگی از کشورهای شرقی متمایز می گردند.

امروزه اصطلاح غرب شناسی برای شرقیان، به معنای شناخت کلیه کشورهایی است که فراتر از دین مشترکشان یعنی مسیحیت، به جهت تاثیرات و آثار رنسانس از جمله تکنولوژی، رشد و توسعه، علوم تجربی، صنعت و مدرنیسم، از هویت مشخص و یکسانی برخوردار هستند. از این رو در این اصطلاح، فراتر از مسیحیت به دیگر وجوه مشترک فکری، فرهنگی و سیاسی آن کشورها توجه می گردد و این کلمه هم بر کشورهای اروپایی اطلاق می شود و هم کشور های امریکایی و اقیانوسیه را در بر می گیرد. در واقع پس از رنسانس، عالم مسیحیت به مفهوم غرب، تبدیل شد و دین به عنوان عامل وحدت بخش جای خود را به مفهومی داد که از آن به تمدن غرب تعبیر می شود و کلمه غرب از کاربردش در یک مفهوم جغرافیایی، تبدیل به یک مفهوم فرهنگی گردید که عناصر خاصی را دارا است.

اصلاح دینی پروتستان و ظهور امپراتوری عثمانی باعث گردید که عالم مسیحیت به «غرب» مبدل شود. در قرون هفدهم و هجدهم «غرب» عمدتاً عنوانی جغرافیایی بود و مترادف «اروپا» یا «باختر» به شمار می رفت. اصطلاح «اروپا» سابقه طولانی تری داشت و به یونانیان و رومیان باستان برمی گشت و رواج بس بیشتری داشت.... تمدن غربی معیاری شد که با آن تمدن ها و فرهنگ های شرقی سنجیده می شدند. مقوله مفهومی «غرب» به مبارزه با مفهوم «شرق» برخاست.(۱)

شایان ذکر است که در تعریف لفظی کلمات بیش از آنکه نیازمند بحث های دقیق عقلی باشیم،

ص:۳۴

۱- ضیاء الدین سردار، شرق شناسی، صص ۸-۷.

نیازمند آگاهی به کاربرد و استعمال الفاظ در ادوار متفاوت تاریخی هستیم، به طوری که باید به کاربرد الفاظ و اصطلاحات در دوره های متفاوت توجه نمود. به عنوان نمونه بسیاری از الفاظ و مفاهیم در دوره های متفاوت، معانی متعدد و گاه متضاد به خود گرفته اند و دارای معنای خاص و یکسانی نیستند، مثلاً در ادبیات سیاسی، پس از انقلاب کمونیستی شوروی در اکتبر سال ۱۹۱۷، شرق معنای دیگری یافته است و از کلیه کشورهای کمونیستی که جزء پیمان ورشو بودند، در برابر کشورهای سرمایه داری که جزء پیمان ناتو بودند، به بلوک شرق تعبیر می گردد. هم چنین در برابر اصطلاح شرق، از اصطلاح غرب برای کشورهای سرمایه داری استفاده می شود، حال آنکه کشوری همچون آلمان شرقی و یا کوبا که از آنها به بلوک شرق تعبیر می شد، در اروپا و امریکای جنوبی قرار گرفته بودند و یا کشور کره جنوبی که جزء بلوک غرب بوده، از جهت جغرافیایی در شرق قرار گرفته بود. بنابراین معنا و مفهوم شرق و غرب متناسب با استعمال و کاربردی است که دارا می باشند و تنها با شناخت شرایط یک دوره و استعمال کلمه در آن دوره، می توان معنای الفاظ را فهمید.

معنای دیگری که برای کلمه «شرق» بیان شده است، «بر آمدن و تابان شدن» است. بر خلاف معانی پیشین که بر اساس منشاهای سیاسی، جغرافیایی و گاه دینی بود، افرادی همچون هانری کربن، کلمه شرق را به معنای اشراق و تابش معنویت، طلوع عالم روحانی و شرق درون به کار می برند. کربن تحت تاثیر سنت عرفانی و تفکر فیلسوفانی همچون سهروردی، معتقد است شرق به معنای تابش و طلوع حکمت یا معنویت و غروب به معنای افول و زوال معنویت و عالم روحانی است وی در پاسخ به این پرسش درباره معنای شرق و غرب می گوید:

ص:۳۵

مراد من از شرق و مشرق یا غرب و مغرب، یک مراد فلسفی است و نه یک مراد جغرافیایی.مشرق در اینجا یک عالم روحانی است... بنابراین شما می توانید در غرب باشید اما مشرقی باقی بمانید یا در شرق باشید و غربی بیندیشید و عمل کنید.(۱)

همچنین پاره ای از فیلسوفان غربی مانند هایدگر درباره معنای شرق و غرب به جنبه ی جغرافیایی آن نظر ندارند و به مفهوم فلسفی آن اشاره می کنند، وی می گوید: «تاریخ مغرب، تاریخ مغرب حقیقت است».(۲) وی معتقداست،غرب درک خاصی از وجود دارد، درکی که به تعبیر نیچه، به نیست انگاری انجامیده است، درکی از وجود که مبتنی بر درک تکنولوژیک از آن است.(۳) در واقع وی به مانند یا هانری کربن کلمه شرق و غرب را در معنایی غیر متداول به معنای طلوع و غروب حقیقت معنا می کند.آنان استعمال واژه غرب را در برابر شرق برای پاره ای از سرزمین ها، به معنای شکل گیری تمدنی خاص در کشورهای اروپایی و امریکایی می دانند که در برابر تمدن شرق قرار گرفته است و بر خلاف قرون میانه که سرزمین های اروپایی با مفهوم و واژه دینی "مسیحیت" در برابر واژه "اسلام" از کشورهای اسلامی جدا می شدند، پس از رنسانس این تقسیم بندی بر اساس مذهب جای خود را به ویژگی ای غیر مذهبی داد که همان مفهوم مدرنیته بود. بر این اساس، مفهوم غرب به معنای تمدن غرب در برابر تمدن شرق قرار گرفت و علاوه بر اروپا تمامی کشورهایی را که این تفکر را پذیرفته بودند، شامل گردید.

تفاوت تمدن غرب و تمدن شرق پس از رنسانس، تفاوت در دو نگاه و دو رویکرد به عالم و هستی

ص:۳۶

۱- شهرام پازوکی، یادی از هانری کربن، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷ (مصاحبه با هانری کربن در سال ۱۳۵۵).

۲- شهرام پازوکی، یادی از هانری کربن، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷ .

۳- رضا داوری، در باره غرب، هرمس،تهران، ۱۳۸۶، ص ۱۲.

است و صرفاً تفاوت در ابزار و یا وسایل مدرن نیست، به طوری که با ورود وسایل و ابزار مدرن، این تفاوت و شکاف میان دو تمدن و دو فرهنگ پر نخواهد شد. بر این اساس در تعریف غرب گفته شده است:

غرب یک منطقه جغرافیایی نیست. غرب جایی نیست که در آن سیاست و ایدئولوژی خاصی حاکم باشد. غرب اروپا و امریکا نیست، آن را مجموعه علم و عقل و تکنیک و سیاست و ادبیات جدید و متجدد نیز نمی توان دانست. بلکه غرب شرط پدید آمدن علم و تکنیک جدید و سیاست و ادب کشورها و مردمی بوده است که غرب و غربی خوانده می شود و به این معنی می توان گفت غرب یک وحدت یا یک کل است.(۱)

همچنین اندیشمندان سنت گرا درباره تمدن غرب و شرق براین باورند که پس از رنسانس، جهان بینی و نگرشی بر جهان غرب حاکم شد که محصول مدرنیته بود و در واقع این نگرش و جهان شناسی، رمز تفکیک میان دنیای مدرنیته و دنیای سنت است که خاستگاه یکی در غرب و خاستگاه دیگری در شرق است.آنان بر این باورند که اندیشه های ادیان در عرصه انسان شناسی و

۱- رضا داوری، در باره غرب، هرمس،تهران، ۱۳۸۶، ص ۵: «غرب صرف یک موجودیت تاریخی نیست، بلکه بینشی است که از زمان ظهور هنر و تفکر یونانی آغاز شده و در آن دانشمندان، هنرمندان، اهل فن، تکنیک و صنعت و اهل اقتصاد به وجود آمده و کارهای بزرگ کرده اند» (رضا داوری، در باره غرب، هرمس،تهران، ۱۳۸۶، صص ۲۲-۲۱). «غرب یک بینش، یک عالم و یک نسبت است. غرب نه سینماست، نه اقتصاد، نه علم، نه سیاست و نه تکنیک. هیچ کدام از این ها غرب نیستند. منتها همه این ها با نسبت و تعلق غرب پدید آمده و بسط یافته و منشأ اثر بوده اند. یعنی همه این ها جهت وحدت دارند. عالم امروز ما در جهتی پیش می رود که آن جهت، با نسبتی که بشر با وجود برقرار کرده، متناسب است. آن نسبت، نسبت غلبه و تسلط و تملک و دائر مداری بشر است. اصلا اندیشه دائر مدار بودن بشر و تسلط و تملک، از تفکر غربی جدا نیست و از فرانسیس بیکن گرفته تا ژان پل سارتر ادامه دارد» (رضا داوری، در باره غرب، هرمس،تهران، ۱۳۸۶، صص ۲۹-۲۸)

جهان شناسی به جهت محوریت یافتن علوم تجربی پس از عصر رنسانس، رونق نگرفته است و جهان فراماده که نسبت به عالم ماده برتر و واقعی تر است، چون فراتر از دسترس و اثبات پوزیتیویستی علوم تجربی بود، به حاشیه رانده شده است. بنا به نظرشان، انسان عصر جدید به هوای علوم تجربی و دلبردگی اش، از وحی و سنت های جاویدان دینی، دست کشیده و با علم تجربی می خواهد به تمامی پرسش های زندگی پاسخ دهد. حال آنکه علوم تجربی نه تنها دنیای انسان مدرن را گسترش نداده، بلکه از جنبه هستی شناسی، عالم را محدودتر نموده و تقلیل داده است. سنت گرایان با مبانی مدرنیته از جمله اصالت بشر،(۱)تجربه گرایی،(۲)عقل گرایی،(۳)فردگرایی،(۴)سکولاریسم(۵)و لیبرالیسم(۶) به عنوان جهان بینی عصر مدرن مخالفند و این اصول برآمده از دل تجدد را مخالف با هویت واقعی بشر، آنطور که در ادیان تعریف شده، می دانند. آنان اختلاف ریشه ای میان تمدن های شرقی با اندیشه های مغرب زمین پس از رنسانس را، ناشی از دو جهان بینی متفاوت درباره سرشت واقعیت می دانند. حقیقت طبق سنت ادیان، ریشه در ذات الهی دارد که حقیقه الحقایق است، اما طبق اندیشه دنیای مدرن این حقیقت به عالم ماده خلاصه می گردد. بنا بر سنت جاویدان ادیان، محوریت عالم با ذات پروردگار است و خداوند ریشه همه حقایق تلقی می گردد و ارزش و اهمیت انسان فرع بر محوریت خداوند و در شعاع عظمت و شکوه الهی است، به طوری که انسان در برابر ذات پروردگار به

۱- Humanism

۲- Emprism

۳- Rationalism

۴- Individualism

۵- Secularism

۶- Liberalism

حقارت خود اذعان داشته و عظمت باطنی او با بندگی و اطاعت ذات پروردگار حاصل می شود. اما در برابر، دنیای متجدد بر محوریت و الوهیت انسان و به حاشیه راندن خداوند استوار بوده است. از این رو سنت گرایان، مبانی فکری دنیای مدرن را با مبانی ادیان درباره حقیقت عالم، متعارض می بینند و به نقد دنیای مدرن می پردازند. البته آنان مخالفت با تجدد را به معنای مخالفت با غرب نمی دانند، بلکه منظورشان این است که کوشش کنیم تا مغرب زمین را از چنگ هرج و مرج و آشوب های به وجود آمده توسط مدرنیته نجات داده و با بازگشت به سنت وحیانی، از پنجره بسته و محدود علم رها شویم.

دوره های شرق شناسی

پاره ای از اندیشمندان معتقدند، شروع شرق شناسی در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ آغاز شده است. ادوارد سعید در این باره می گوید:

شروع شرق شناسی را در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ مبنی بر ایجاد یک رشته کرسی های زبان عربی، یونانی، عبرانی و سریانی در دانشکده های پاریس، آکسفورد، بلونیا، آوینیون و سالامانکا می دانند. با این حال در هرگونه بررسی و مطالعه شرق شناسی نه تنها شرق شناسان حرفه ای و آثار مربوط به ایشان، بلکه مفهوم ساده یک رشته مطالعاتی که پیرامون جوانب جغرافیایی، فرهنگی، زبان شناسی و نژادی یک واحد خاص به نام شرق کار می کند، باید ملحوظ نظر باشند.(۱)

در این دوره تاریخی بعضی از متفکران غربی بر این باور بودند که اگر می خواهیم با اندیشه های اسلامی مبارزه کنیم، باید به سستی و وهن کتاب مقدس شان، قرآن اشاره کنیم و تناقضات و اشتباهات این کتاب را نشان دهیم و شورای

۱- ادوارد سعید، شرق شناسی، ص ۹۵.

وین صراحتاً بیان نمودند که مسلمانان را با استدلال نمی توان اقناع نمود، و تشکیل کرسی های شرق شناسی را در کشورهای اروپایی، امری ضروری خواندند و هر چند این کرسی ها در آن زمان تأسیس نگشت، اما فکر اولیه تشکیل آن، متعلق به این دوران است.در واقع نخستین شرق شناسان و اولین زمینه های پژوهش پیرامون این موضوع در قرون متاخر توسط کشیشان و راهبان مسیحی و یهودی آغاز شد. آنان، نخستین کسانی بودند که برخوردار از انگیزه های قوی دینی بودند و با این زمینه های علمی، می خواستند به شناخت بیشتر فرهنگ اسلامی و شرقی دست یابند. محمد دسوقی در این باره می گوید:

روح تعصب مسیحی ـ یهودی و اندیشه های کلیسایی و نگاه به اسلام با یکدیگر ناسازگار است و این همان چیزی است که اندیشه شرق شناسی در طول تاریخ بلندش از آغاز تا کنون همواره آن را در خود داشته است.(۱)

ادوارد سعید دوره های شرق شناسی را به طور کلی به چهار بخش تقسیم می کند که البته امروزه بعضی نیز دوره پنجمی را با عنوان فرااستعمار به آن افزوده اند. چهار مرحله ای را که وی مطرح می سازد، عبارتند از:

۱. دوره نخست؛ پس از گشودن اندلس به دست مسلمانان و شکوفائی حیات علمی در آن دیار و فتح جزایر دریای مدیترانه و جنوب ایتالیا آغاز شد. این دوره از تاریخ شرق شناسی با پایان رسیدن جنگ های صلیبی پایان یافت.

۲. دوره دوم شرق شناسی؛ پس از جنگ های صلیبی آغاز شد و تقریبا تا نیمه سده هجدهم میلادی ادامه یافت.

۳. دوره سوم شرق شناسی؛ تقریبا در نیمه سده هجدهم میلادی آغاز شد و تا پایان جنگ جهانی دوم ادامه داشت.

۱- محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، ص ۶۱.

۴. دوره چهارم شرق شناسی؛ پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد و تا کنون ادامه دارد(۱).

شرق شناسی در دوره نخست از ادوار چهارگانه شرق شناسی که متعلق به قرن دوم و پس از فتح اندلس به دست مسلمانان است، بیشتر به مطالعه کشورهای اسلامی اطلاق می گردد، در حالی که شرق شناسی در دوره سوم و چهارم که به دوره پس از قرن هجدهم و پس از جنگ جهانی دوم گفته می شود، علاوه بر کاربرد آن در کشورهای اسلامی، برای کشورهای دیگر آسیایی هم قابل استعمال است، یعنی اساس تقسیم و کاربرد لفظ شرق در دوره اول بر اساس مذهب و اسلام است، اما در دوره سوم و چهارم بر اساس سرزمین و جغرافیا می باشد.

پاره ای از محققین و مترجمین در حوزه شرق شناسی، به جهت اینکه آغاز شرق شناسی توسط پژوهشگران و روحانیان مسیحی، یهودی و توسط جاسوسان سفارت خانه ها، تحقق یافته است و آنان در آغاز شرق شناسی به ویژه پس از جنگ های صلیبی، با انگیزه های استعماری، سیاسی و گاه تبلیغی به شناخت تمدن شرق می پرداختند، از اینرو کاربرد اصطلاح شرق شناسی را همراه با جنبه استعماری و اغراض سیاسی می دانند و معتقدند شرق شناسی توسط دولت های بزرگ استعماری آغاز شده است، به همین جهت لغت مذکور را دارای بار منفی و سیاسی می دانند.(۲) یکی از

ص:۴۱

۱- محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، صص ۶۲ – ۶۰.
۲- آیت الله مکارم شیرازی در تقسیم بندی میان مستشرقان می گوید: « من مستشرقان را در یک مطالعه ذهنی به پنج گروه تقسیم می کنم: اول: مأموران معذور. آنان عده ای هستند که به عنوان مستشرق وارد شرق شناسی و اسلام شناسی و قرآن شناسی می شوند، برای این که جاده را برای استعمار و حتی برای ریشه کنی اسلام هموار کنند. این ها یک گروه هستند و نمونه هایی هم داریم، مانند کسی که مذهب باب و بهاء را راه انداخت. از تاریخچه آن استفاده می شود که یک مستشرق بود..... دوم: مستشرقانی که مأمور استثمار نیستند، اما افرادی متعصب و لجوج هستند. با پیش داوری های ذهنی وارد مسأله می شوند.... سوم: مستشرقانی هستند که نه مأمورند و نه متعصب لجوج، اما ناآگاه هستند و مایه علمی ندارند. چهارم: مستشرقانی که مأمور نیستند، متعصب لجوج هم نیستند، اما یک سویه اند، یعنی منابع شان همه منابع اهل سنت است. اصلا از منابع شیعه خبری ندارند. پنجم: مستشرقانی که نه مأمورند، نه متعصب لجوج، نه ناآگاه، نه یک سویه، بلکه انسان هایی تابع واقعیت ها هستند، همه منابع را می بینند. این افراد در میان مستشرقان بسیار کم اند. خوب های آن ها قسم چهارم هستند. علتش را در آن ها جستجو نکنید، در ما جستجو کنید، ما منابع خودمان را در اختیار آن ها نگذاشتیم، اطلاع رسانی نکردیم، رقبای ما وارد میدان شدند و افکار این ها را به سوی خودشان جلب کردند.» (آیت الله مکارم شیرازی، نشست علمی قرآن و مستشرقان، مجله قرآن و مستشرقان، ش ۲، صص ۱۷-۱۴).

مترجمین آثار شرق شناسان در این باره می گوید:

من شرق شناسی را به عنوان تبادلی پویا بین مولفین مختلف و مجموعه عظیم ملاحظات سیاسی که توسط سه امپراطوری بزرگ انگلستان، فرانسه و امریکا شکل گرفته و در قلمرو فکر و تخیل آن نوشته های مربوط به این رشته به وجود آمده است، مطالعه می کنم.(۱)

بسیاری از سفرنامه ها و گزارش از سرزمین های اسلامی پس از جنگ های صلیبی، شکل گرفت. پاره ای از مبلغان دینی، تجار و بازرگانان یا مقامات سیاسی و نظامی کشورهای غربی، گزارش های خود را از سرزمین های شرقی مکتوب کردند که نگاه آنان نسبت به کشورهای شرقی، بسیار منفی بوده است. به طور مثال مسلمانان را افرادی وحشی، خشن، بی منطق و به دور از آداب و معاشرت بیان می نمودند و درباره بسیاری از قدیسان و شخصیت های برجسته اسلامی، تحلیل های ناروایی ارائه نمودند.

همچنین باید اضافه کنیم که اگر بخواهیم

۱- عبدالرحیم گواهی، مقدمه بر کتاب شرق شناسی، تالیف ادوارد سعید، ص ۳۶.

کلمه شرق شناسی را با فضای تبشیری وسیاسی دوره دوم وسوم از ادوار چهارگانه شرق شناسی که متعلق به شرق شناسان مسیحی و یهودی و یا وابستگان سیاسی بود، مورد توجه قرار دهیم، باید گفت در این صورت، کلمه شرق شناسی همچون کلمه کمونیسم در دهه پنجاه و کلمه لیبرالیسم در دهه هفتاد در ادبیات سیاسی ایران و یا کلمه بنیادگرایی،(۱) در ادبیات سیاسی امروز غرب که با معنایی منفی همراه است، قابل مقایسه است. یعنی همانطور که کلمه کمونیسم و لیبرالیسم در ادبیات سیاسی ایران برای سرکوب و منفی جلوه دادن فعالان سیاسی در ایران به کار می رفت و یا واژه بنیاد گرا در فرهنگ سرمایه داری غرب، برای منفور جلوه دادن فعالان اصول گرای مسلمان به کار می رود، می توان گفت شرق شناسی هم برای شرقیان همراه با مفهوم ضمنی استعمار، سودجویی و چپاول همراه گردیده و از منزلت خوبی برخوردار نبوده است. بنا به شرایط حاکم در این دوره است که پاره ای از اندیشمندان معتقدند، شرق شناسی بخشی از سیاست استعماری جوامع غربی است. ویلیام مونتگمری وات، از شرق شناسان برجسته در این باره می گوید:

رابطه پیچیده ای میان خاورشناسان در مفهوم وسیع آن و استعمارگران وزارت خارجه موجود بوده. اکثر خاورشناسان در قسمت اعظم سده نوزدهم به مطالعه زبان های شرقی و ادوار علمی مذاهب بزرگ شرق دلبستگی نشان دادند. مقدار کمی از این مطالعات مورد علاقه استعمارگران قرار گرفت.... استعمارگران پی بردند، برخی از این اطلاعات می تواند به آنان کمک کند تا اقوام تابع خود را بهتر بشناسند.

ص:۴۳

۱- . fundamentalism .

به تدریج مقامات امور خارجه پژوهشگرانی را استخدام کردند تا در زمینه مسائل خاص مورد علاقه آن وزارتخانه پژوهش کنند...(۱)

مورخ هنر، الگ گرابار معتقد است، حتی بعضی از باستان شناسان که در سرزمین ها و تمدن های شرقی به فعالیت های کاوشگرانه می پرداختند، به خدمت سازمانهای جاسوسی در می آمدند، زیرا اطلاعاتشان درباره کشورهای مورد کاوش از افراد بومی هم بیشتر بوده است. وی معتقد است حتی در دهه های ۳۰ و ۴۰ قرن بیستم که بنا به تقسیم ادوارد سعید جزء دوره چهارم شرق شناسی است، بسیاری از دیپلمات های امریکایی در جهان اسلام با عنوان باستان شناس به فعالیت های سیاسی و جاسوسی می پرداختند و آن را دستاویزی جهت فعالیت های سیاسی خود نموده بودند:

بعضی از باستان شناسان به خدمت سازمانهای جاسوسی در می آیند، چون اطلاعاتشان از کشورهای مورد کاوش عموماً بیش از ساکنان آنجاست.... در همین دوران [دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰] بود که گویی بسیاری از دیپلماتهای امریکایی در جهان اسلام بیش از امور سیاسی به باستان شناسی علاقه داشتند. مثلاً در دهه ۱۹۵۰... سفیر امریکا با حفظ سمت، نماینده انجمن باستان شناسی فلسطین در بیت المقدس تبدیل شد.(۲)

اما اگر لفظ شرق شناسی را به مفهومی که در دوره چهارم از ادوار چهارگانه شرق شناسی متداول بوده، به کار ببریم که برای دوره پس از جنگ جهانی دوم و در برابر کلمه غرب شناسی استفاده می گردد، در این صورت استعمال کلمه شرق شناسی از شان آکادمیک و پژوهشی بیشتری برخوردار خواهد بود. در این دوره با تعداد بیشتری از شرق شناسان مواجه می شویم که کمتر به دنبال اهداف استعماری و سفارشات دولت های

۱- ویلیام مونتگمری وات، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۳، ص ۱۸۰.

۲- مجد موسی، محمد الاسد، الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ص ۲۹.

متبوع خویش هستند، بلکه حداقل می توان گفت، در کنار حمایت های مالی کشورشان، تا حدی دغدغه های پژوهشی و تحقیقی هم دارند. در این دوره مفهوم شرق شناسی همچون مفهوم غرب شناسی، به علم یا پژوهشی گفته می شود که در صدد است با روش علمی ـ تحقیقی به جستجو و بررسی فرهنگ، علوم، تمدن و دیگر شاخه های فرهنگ شرق بپردازد که در این عرصه هم به جنبه جغرافیایی شرق توجه می شود و هم به مذهب، زبان، تاریخ و دیگر عناصر فرهنگی اعتنا می گردد.

بنابراین با توجه به کاربرد اصطلاح شرق شناسی در این دوره، می توان گفت لزوماً اینطور نیست که همه شرق شناسان از اغراض سیاسی و دینی برخوردار باشند، بلکه گاه پاره ای از آنها همچون ماسینیون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت، آرتور پوپ، اچ. ای. آر. گیب، آنه ماری شیمل و دیگران تحت تاثیر فرهنگ شرق قرار گرفته و با آن هم زبانی و همدلی پیدا نمودند. مونتگمری وات در این باره می گوید:

تا جنگ جهانی دوم اکثر خاورشناسان دانشگاهی گرچه رفته رفته به شرق معاصر علاقه مند شدند، اما همچنان از سیاست دوری گزیدند... خاورشناسان دانشگاهی در این تغییر موضع درجاتی از استقلال را حفظ کردند، مگر وقتی که مجبور می شدند برای پشتیبانی مالی تلاش کنند و محتملاً وقتی کمک مالی تأمین می شد که طرح آنان با علایق تجاری و حکومتی منطبق می گردید.(۱)

بنابر استعمال کلمه «شرق شناسی» در این دوره، انگیزه ها و دغدغه های علمی و پژوهشی، بیشتر مورد توجه قرار می گیرد و بخش زیادی از شرق شناسان در عصر جدید، داخل این قلمرو می گردند و هر چند ممکن است اشتباهات و سخنان ناروائی هم داشته باشند، اما این امر نه به جهت اهداف تبشیری و سیاسی، بلکه احتمالاً به جهت عدم وفاداری به روش شناسی علوم، روش تحقیق

۱- ویلیام مونتگمری وات، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، ص ۱۸۰.

و اشتباه علمی بوده است. گرابار معتقد است، شرق شناسان به دو دلیل اصلی به شناخت تمدن های شرقی یا شرق شناسی پرداختند، دلیل نخست برای درک و شناخت فرهنگ های دیگر است، زیرا شناخت و فهم دیگر تمدنها و فرهنگ ها با استفاده از اصطلاحات و تلقی خودشان امری خوشایند انسان است و دوم اینکه مناسب است تا فرهنگ دیگران را برای مردم خود تشریح کنیم و مستشرقان با این عمل می خواستند فرهنگ دیگر تمدن ها را به مردم سرزمین های خود بشناسانند.(۱) وی در یک تعریف همه جانبه از معنای شرق شناسی، آن را فراتر از اختلافات ملی، زبانی، نژادی، مذهبی و تاریخی و مبتنی بر فرهنگ و تمدن می داند:

عالم شرق شناسان فراتر از ملتهاست؛ شرق شناسی ملیت محور نیست و به فرهنگ ها نظر دارد، نه ملتها. تعاریف شرق شناسان از فرهنگ ها بسیار روشنگر است و منجر به مباحث بسیار جالبی می شود؛ زیرا این تعاریف گاه زبانی است، همچون عرب زبان و ترک زبان، گاه قومی است، مثل کرد و بربر، گاه دینی یا مذهبی است، مانند سنی و شیعه، گاهی هم تاریخی است، همچون عباسیان، ایوبیان، ممالیک، گاه نیز جغرافیایی است، مثل مصر، آسیای مرکزی، مغرب. اینها مقولات طبقه بندی مختار شرق شناسان است، ولی آنان عموماً تقسیمات ملی را در این رده بندی ملحوظ نکردند، زیرا این تقسیمات ابداعات امروزی است و لزوماً از حقایق تاریخی خبر نمی دهد.(۲)

بدیهی است در دوره چهارم امکان دارد که اهداف و اغراض سیاسی و مذهبی نیز وجود داشته باشد، اما با توجه به تغییراتی که در عصر جدید، در حوزه دین و سیاست و روش های علمی و پژوهشی صورت گرفته است، وجود اغراض سیاسی و مذهبی نسبت به دوره دوم، که جنگ های صلیبی در آن موجب مناقشات و نزاع های ایدئولوژیک و دینی بوده، کمتر دیده می شود، به طوری که در دوره

۱- الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ص ۲۷.

۲- الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ص ۲۷.

چهارم علاوه بر جغرافیا به شاخصه هایی همچون تمدن، دین و تاریخ فرهنگ نیز توجهی مضاعف می شود و به جهت غلبه یافتن روحیه ایدئولوژی گریزی بر جنبه های ایدئولوژی گرایی و مدافعه جویانه قرون گذشته و ترویج شیوه های پژوهشی و تحقیق، تعداد بیشتری از دین پژوهان غربی را می توان مثال زد که با همدلی، هم زبانی و دغدغه کشف حقیقت پا به سرزمین های شرق گذارده اند. به طوری که آرتور پوپ که از جمله پژوهشگران غربی در حوزه هنر اسلامی _ ایرانی است، خود را متعلق به فرهنگ ایران می داند و علاوه بر آثار ارزنده ای که در این حوزه از خود به یادگار گذارده است، وصیت می کند که او را پس از مرگ در ایران (اصفهان) دفن کنند و یا فردی همچون هانری کربن خود را شیعه معنوی می خواند و چنان علاقه و همتی از خود در زمینه شناخت عرفان شیعی و حکمت معنوی نشان می دهد که کمتر می توان در میان همگنان او دید، طوری که با جدیت فراوان سال های زیادی را شبانه روزی به تحقیق و مطالعه درباره بزرگان عرفان و فلسفه اسلامی پرداخت و آثار ارزنده و جاویدانی را در فرهنگ اسلامی و مقالاتی در خصوص مهدویت به جای نهاد. یا افرادی همچون آنه ماری شیمل، رنه گنون، کوماراسوآمی و تیتوس بورکهارت که خود غربی بودند، آنگاه که درباره تمدن اسلامی سخن گفته اند، بر خلاف پاره ای از اسلام شناسان غربی که مسیحی یا یهودی متصلب و غرض ورز بودند، با دلدادگی تمام به تمدن شرقی یا فرهنگ اسلامی نگریسته و گاه در این مسیر نیز _ همچون تیتوس بورکهارت و رنه گنون _ مسلمان می گردند، به طوری که اگر سخنان نادرستی از این اندیشمندان غربی دیده می شود، نباید آن را از سر غرض ورزی و اهداف سیاسی دانست، بلکه آن به جهت هویت خطا پذیر بشر است که در این امر میان اندیشمند شرقی و غربی یا مسلمان و غیر مسلمان فرقی نیست و هر انسانی در معرض آن قرار دارد. بنا بر این شایان ذکر است که در

دوره چهارم به ویژه در قرن بیستم، با تعداد بیشتری از دین پژوهان غربی و اسلام شناسان شرق شناس مواجه هستیم که از سر کشف حقیقت و یافتن گمشده خویش، به سوی شرق و کشورهای اسلامی قدم بر داشته و در این مسیر تکاپو نموده اند، به طوری که تفاوت فاحشی را می توان میان آثار اسلام شناسان قرن بیستم با قرون پیشین یافت. به همین جهت ادوارد سعید درباره دوره چهارم می گوید:

انتخاب واژه شرق جنبه قانونی داشت، زیرا توسط افرادی نظیر شوستر (chauser) ماندول (mandeville)، شکسپیر، جان درایدن (john dryde)، الکساندر پوپ (pope) و بایرون (Byran) مورد استفاده قرار گرفته بود. واژه مزبور مشخص کننده، آسیا و یا شرق از جهات جغرافیایی، اخلاقی و فرهنگی بود.(۱)

الگ گرابار معتقد است اینکه کلمه مستشرق به ویژه در مطبوعات معنای مذموم و زشت یافته است، به جهت چاپ کتاب ادوارد سعید با عنوان شرق شناسی است. ادوارد سعید در آن کتاب القاء می کند: کسانی که در غرب درصدد شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی هستند، تصویری منفی از اسلام و مسلمانان ارائه می دهند و اینکه هدف از شرق شناسی به منظور سلطه سیاسی و فرهنگی بر جوامع شرقی صورت پذیرفته است. اما گرابار معتقد است که شرق شناسان افرادی بودند که با سالها کوشش خستگی ناپذیر و تلاش پیوسته به آموختن زبان و فرهنگ اقوام دیگر همت گماردند و آن را جهت تعلیم و شناخت دیگران انجام می دادند.(۲)

لازم به ذکر است که پاره ای از مستشرقان، شرق شناسی را به پنج دوره تقسیم نموده اند و دوره جدیدی را در شرق شناسی با عنوان دوره

۱- ادوارد سعید، شرق شناسی، ص ۶۳ .

۲- الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ص ۲۷.

فرااستعمار(۱)در آغاز هزاره سوم مطرح نموده اند، دوره ای که شرق شناسی به ویژه در حوزه اسلام شناسی و شیعه شناسی، وارد مرحله و ساحتی جدید گردیده است، به طوری که رساله ها و کتاب های زیادی در عرصه شناخت اسلام، شیعه و مهدویت مورد اهتمام اندیشمندان غربی قرار گرفته است. البته اهداف این پژوهش ها شاید نسبت به گذشته هیچ تغییری ننموده باشد، و انگیزه های تبشیری و تبلیغی در کنار ارائه استراتژی ها و راهبرد ها در روابط بین الملل و مسائل خاور میانه و در مواجهه با سرزمین های اسلامی، از مهمترین انگیزه های این رویکرد باشد، اما به هر ترتیب شکل گیری ادبیاتی جدید در غرب در مواجهه و شناخت اسلام و شیعه بسیار قابل توجه است. پس از واقعه یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱ که نگاه بنیادگرایانه، سلفی و خشن عده ای از جاهلان مسلمان در غرب نمودار شد و در برابر نگاه عقلانی از اسلام مطرح گردید، این امر موجب شد تا شناخت اسلام و عناصر اصلی آن مورد توجه اندیشمندان و محققان غربی در مراکز علمی و دانشگاهی قرار گیرد و کتابها و رساله های زیادی در این دوره نوشته شود که در آن آثار به مفاهیم آخرالزمانی و فرجام شناسانه از دیدگاه اسلام توجه شده است؛ باید گفت در این دوره و پس از این حادثه، توجه به مفاهیمی همچون مهدویت و موعودگرایی در آثار مکتوب و آثار هنری و سینمایی، فراوان یافت می شود، و همانطور که جریان قیام محمد احمد سودانی، مدعی مهدویت در سودان، در قرن نوزدهم، موجب گردیده بود که بحث مهدویت و اسلام مورد توجه مراکز علمی غرب قرار گیرد، این واقعه نیز در دهه های گذشته نیز چنین نقشی را پیدا نموده است.

۱- postcolonial

دیدگاه هانری کربن پیرامون مهدویت

اشاره

ص:۵۱

مقدمه

یکی از قوی ترین اسلام شناسان غربی که درباره تفکر شیعه و موقعیت مهدویت در نظام فکری شیعه پژوهش نموده، هانری کربن است. وی بر خلاف بسیاری از دین پژوهان غربی که با شیوه تاریخی نگری به اسلام و مسأله مهدویت نگریسته اند، با روش پدیدارشناسانه به بررسی مؤلفه ها و عناصر بنیادین شیعه و حکمت معنوی می پردازد. وی معتقد است، یکی از اصلی ترین و محوری ترین عناصر حکمت معنوی فکر شیعه، اعتقاد به مسأله امامت است که تجلّی آن در عصر ما، مهدویت می باشد. از این رو، نکات قابل تأمّلی را درباره مهدویت مطرح می سازد. وی چندین مقاله مستقل درباره ولایت و امامت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، جزیره خضرا، محل زندگی فرزندان امام و موضوعات مربوط به مهدویت دارد و بر این باور است که مهدویت، آموزه ای اسلامی است که در عرفان اسلامی توانایی تبدیل شدن به یک نظریه جامع را دارد. او بر خلاف بسیاری از دین پژوهان غربی، نگرش مثبت و همدلانه ای نسبت به مهدویت دارد و اهمیت این مبحث را مورد تصدیق خویش قرار می دهد، هر چند که در بعضی از مسائل مهدوی تحت تأثیراندیشه های اسماعیلی و شیخیه است.

هانری کربن (۱۹۷۸ _ ۱۹۰۳) از برجسته ترین شرق شناسانی است که سال های زیادی از عمر خویش را در ایران سپری نموده و به پژوهش و تحقیق در زمینه ایران شناسی، اسلام شناسی، عرفان و فلسفه اسلامی پرداخته و انجمن ایران شناسی فرانسه را در ایران پایه گذاری و تأسیس نموده است. وی از اندیشمندان بزرگ غربی و اسلامی در

زمینه شناخت عرفان و فلسفه اسلامی درس آموخته و پس از سال ها تلاش در فهم تفکر شیعی، آثار برجسته ای را در زمینه های عرفان، فلسفه و کلام شیعی به زبان فرانسوی ترجمه و تحریر نموده است. مجموعه آثار او را به ۱۹۷ عنوان تخمین زده اند که پاره ای از آن ها در موضوع خود بی بدیل است.(۱)

دستاورد مطالعات و کوشش های کربن که با همکاری پاره ای از اندیشمندان ایرانی صورت پذیرفت، گردآوری مجموعه ای از آثار عرفانی و فلسفی بزرگان و مفاخر ایران با عنوان «گنجینه نوشته های ایرانی» بود که بیست و دو جلد از این آثار در زمان حیات کربن به چاپ رسید. نگاهی به تألیفات کربن در باب عرفان و فلسفه اسلامی بیانگر دغدغه های فکری او است.(۲)

وی بر خلاف بسیاری از مستشرقان که با مطالعات اندک و بر اساس ظن و گمان به نوشتن درباره فرهنگ شرقی و اسلامی پرداخته اند، با مطالعات دقیق و گسترده درباره تمدن اسلامی و به ویژه فرهنگ اسلامی قلم زده است. مطالعه آثار کربن گویا است که وی تا چه حدّ در زمینه فرهنگ اسلامی مطّلع بوده است، به طوری که انسان با مطالعه آثارش و تطبیق دادن تألیفات او با آثار دیگر خاورشناسان خواهد فهمید که کمتر

۱- برای کتاب شناسی آثار هانری کربن رجوع شود به: هنری کوربان، نظره فیلسوف فی سیره الشیخ الاحسائی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلمان، موسسه فکر الاوحد للتحقیق و الطباعه، لبنان، س ۲۰۰۲م، صص ۲۳ – ۱۵.

۲- برای مطالعه درباره زندگینامه، آثار و فعالیت های علمی هانری کربن به کتاب های ذیل رجوع شود: داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱؛ یادی از هانری کربن، گرد آوری و تدوین شهرام پازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷(مصاحبه با هانری کربن در سال ۱۳۵۵)؛ تاریخ فلسفه اسلام، هانری کربن، ترجمه اسدالله مبشری، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، سال ۱۳۶۱، (مترجم کتاب، اسدالله مبشری در مقدمه کتاب به زندگینامه هانری کربن پرداخته است، از صص نه تا سی و پنج)؛ جلال آشتیانی، در احوال و اندیشه های هانری کربن، هرمس، تهران، س ۱۳۷۹، (مجموعه سخنرانی هایی که در یادبود هانری کربن بیان شده است)؛ عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷، صص ۴۸۷ – ۴۸۱؛ مصطفی حسینی طباطبایی، نقد آثار خاورشناسان، انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۷۵، صص ۹۸ – ۸۷.

محققی از خاورشناسان در جامعیت و عمق فکری به پای او می رسند. کربن از جمله اندیشمندانی است که خودباوری به فرهنگ و تمدن اسلامی و توجه به افکار عرفانی و فلسفی اندیشمندان اسلامی را در میان پژوهشگران و استادان فلسفه به وجود آورد و در زمانی که گرایش به اندیشه های فلسفی غرب در سرزمین های شرقی اوج یافته بود، وی اندیشمندان اسلامی را متوجه هویت فرهنگی خویش نمود.(۱)

کربن خود را مستشرق نمی داند؛ بلکه خود را فیلسوفی سیار می داند که به دنبال گمشده خود به همه جا سر می زند و از همه کس درباره گمشده خویش می پرسد. وی در این باره می گوید:

پرورش من از آغاز، پرورش فلسفی بود. به همین دلیل نه به معنای دقیق کلمه، متخصص زبان و فرهنگ آلمانی هستم و نه مستشرق. من فیلسوفی رهروم به هر دیاری که راهبرم شوند. اگرچه در این سیر و سلوک از فرایبورگ، تهران و اصفهان سر در آورده ام، امّا این شهرها از نظر من مدینه های تمثیلی اند. منازلی نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار.(۲)

هانری کربن با وجود آنکه سنت گرا به معنای خاص و دقیق کلمه نبود، آنطور که افرادی همچون رنه گنون، کوماراسوامی، فریتهیوف شوان، سید حسین نصر و امثال آنها به آن اندیشه تعلق

ص:۵۴

۱- سید حسین نصر در باره این ویژگی کربن می گوید: «گرچه این بنده با تمام تفاسیر او از فلسفه اسلامی و عرفان و به طور کلی سیر اندیشه در ایران موافق نبود، وجه اشتراک زیادی بین ما وجود داشت، مخصوصاً در علاقه به بررسی اشاعه تفکر سنتی فلسفی در ایرانی که در حوزه های فرنگی مآبانه آن دایماً صحبت از نیچه و سارتر و دیگران بود و کمتر از ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا سخن به میان می آمد. به هر حال نباید هیچ گاه سهم کربن را در ایجاد خود آگاهی فلسفی و فکری در ایران فراموش کرد» (معرفت جاودان، ج ۲، ص ۳۹).

۲- در احوال و اندیشه های هانری کربن، مقاله هانری کربن و حکمت متعالیه شیعه، حسین سید عرب، ص ۱۸.

خاطر دارند، اما از علائق و دغدغه هایی برخوردار بود که آنها را در سنت گرایان می توان یافت و در بسیاری از مباحث با آنها همسوی بود. سید حسین نصر که از دوستان نزدیک هانری کربن بود و حدود بیست سال با او انس و معاشرت داشت، درباره هانری کربن می گوید:

او با موضع گنون و به طور کلی با دیدگاه سنت گرایی که من نیز بدان دلبستگی داشتم، مخالف بود، اما با این همه خود او به راستی که احیاگر بسیاری از ابعاد فلسفه سنتی بود... من از کربن حتی الامکان در این زمینه[آموزه های سنتی] استفاده می کردم؛ خود کربن هم به این امر راضی بود که زمینه ساز مطالعه هر چه بیشتر فلسفه سنتی در محافل متجدد معاصر در ایران در میان کسانی گردد که درس خوانده غرب یا متاثر از تفکر غربی هستند.(۱)

کربن پس از آنکه به جهت محدودیت هایی که استادان کاتولیک برای او در زمینه مطالعه عرفان مطرح نموده بودند، به سوی مذهب پروتستان گرایش پیدا نمود و پس از آن تحول بود که به سوی اسلام و به ویژه مذهب شیعه گرایش پیدا نمود. دکتر نصر که سالها با کربن در فعالیت علمی و پژوهشی در ایران مشارکت داشت، درباره علاقه کربن پیرامون مسأله مهدویت می گوید که علاقه وی به امام عصر علیه السلام باورکردنی نبود، به طوری که همچون یک شیعه، وفادار و مومن به مسأله مهدویت بود، و ما با هم به زیارت جمکران – مکانی مربوط به امام دوازدهم در نزدیکی شهر مقدس قم – می رفتیم.

نصر معتقد است عاملی که در تفکر شیعه وجود داشت و موجب شد تا کربن به تفکر شیعی علاقه مند گردد، مسأله امکان هدایت انسانها به وسیله امام دوازدهم است. با توجه به اینکه عارفان زیادی داریم که مدعی هستند، در عصر غیبت هیچ استاد بشری و معمولی نداشته اند و مرشد آنها

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، صص ۱۴۰ – ۱۳۸.

امـام عصـر علیه السـلام بوده است و آنـان از هـدایت معنوی بی واسـطه آن امام برخوردار بوده انـد، این جنبه از تفکر شـیعه بر کربن بسیار اثر گذارد و موجب علاقه زایدالوصف او به بحث امامت و مهدویت گردید. کربن توجه ویژه ای به امکان هدایت توسط امام در عصـر غیبت داشت و معتقد بود که عده ای توانسـته اند در عصـر غیبت بدون واسطه و به صورت مستقیم از امام مهـدی علیه السـلام کسب معرفت کننـد و بهره ببرنـد. او که خود به دنبال مرشـدی معنوی و غیر معمولی بود، این جنبه از فکر شیعه، او را شدیداً مجذوب خود می نمود. بر این اساس معتقد بود که افرادی همچون ملاصدرا از جمله کسانی هستند که تنها به دست امام دوازدهم هدایت می شوند و این را نمی پذیرفت که ملاصدرا در معنویت، استادی همچون میرداماد داشته باشد:

اما در تشـیع امکان هـدایت به وسـیله امام دوازدهم وجود دارد و عارفان شـیعه بسـیاری داریم که – هر چند نه همگی- مدعی شده اند که هیچ اسـتاد بشـری نداشـته انه، بلکه مرشد آنها امام دوازدهم بوده است. زیرا در عالم تشیع این امکان برای شخص هست که به لطف خداوند با امام دوازدهم ارتباط مسـتقیم داشته باشد و از هدایت معنوی بی واسطه ایشان برخوردار گردد. به اعتقـاد مـن همین جنبه از تشـیع بیش از هر چیز دیگری کربن را به مطـالعه تشـیع و به سـوی مسـأله کلی امـامت کشانـد. کربن مرشدی بشـری نمی خواست بلکه خواهان برخورداری از چنین هدایت معنوی ای بود و بنابراین همین ویژ گی موجود در تشیع بود که او را سخت مجذوب کرد.(۱)

درباره این پرسش که آیا کربن سرانجام به مذهب شیعه التزام عملی هم پیدا نمود یا خیر، نصر می گوید، کربن بر خلاف پاره ای از سـنت گرایان مسـلمان شـده همچون شوان و گنون که به شـریعت وفادار بودنـد و اعمال عبادی را به جا می آوردنـد، به شریعت وفادار نبود، اما با توجه به گرایش کربن به عرفان شیعی و حقایق باطنی

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، صص ۱۵۶ – ۱۵۵.

آن، خود را شیعه می دانست، به طوری که علامه طباطبایی عشق کربن را به ائمه می ستودند(۱) و از طرفی بر این مسأله خرده می گرفتند که او راضی نبود تا شخصاً به انضباط معنوی تن در دهد:

او خود را شیعه می دانست، هر چند فکر می کنم هیچ گاه رسماً به تشیع تغییر کیش نداد و تنها در درون به این مذهب گرویده بود. او همواره می گفت: «nous Ies Shiites» یعنی «ما شیعیان».... کربن بر عکس کسانی مانند گنون و شوان که ملتزم به تعالیم و مواعظ خویش بودند، یعنی وقتی شما را به پیروی از سنتی فرا می خواندند خود نیز از آن پیروی می کردند و مثلاً صبح از خواب برخاسته و نماز می گزاردند، متفکری فرانسوی بود که در عمل ملتزم به اسلام رسمی نبود، من هرگز ندیدم که او نمازهای یومیه و تکالیف مانند آن را انجام دهد، اما او را در حال نیایش دیدم. او آدم دینداری بود؛ به این معنا که نه تنها خدا را باور داشت، بلکه نیایش هم می کرد.(۲)

دیدگاه باطن گرایی و توجه به مسأله امامت در تفکر شیعه موجب شد تا کربن وارد حوزه ای از مطالعات اسلامی شود که آن را امام شناسی، پیامبر شناسی و موضوعاتی از این دست می نامید و به همین جهت در سیر همین بحث، متوجه مسأله امامت در عصر کنونی یا مهدویت گردید. به یقین می توان گفت، هانری کربن از جمله خاورشناسانی است که درباره مهدویت سخنان ناگفته ای دارد و هنگام نگرش به این مسأله، آن را به طور نظام مند و ارگانیک با دیگر عناصر و مبانی شیعی مطرح می سازد و به مهدویت، صرفاً به صورت

ص:۵۷

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۵۷: «کربن توجه ویژه ای به امکان هدایت توسط امام داشت.علامه طباطبایی که همه عمر را به معنویات و افزون بر آن به نگارش در باره فلسفه و کلام گذرانده بودند، از این واقعیت کاملاً آگاه بودند. ایشان از سویی عشق کربن را به ائمه می ستودند و از دیگر سو بر این امر خرده می گرفتند که او راضی نبود، شخصاً به انضباط معنوی تن در دهد

۲- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، صص ۱۴۸ – ۱۴۷.

یک گزینه و آموزه تفکیک شده توجه نمی کند. پاره ای از خاورشناسان و حتی عالمان اسلامی آن گاه که به مهدویت می پردازند، به ارتباط آن با دیگر آموزه ها و تأثیر آن بر دیگر ارکان شریعت و تعالیم دینی توجه نمی کنند، بلکه مهدویت را از بستره تعالیم دینی انتزاع می کنند و به صورت تحلیلی، نه ترکیبی و ارگانیک، به پژوهش می پردازند، در حالی که گاه عنصری علاوه بر اهمیت درونی در نظام و پیکره یک تفکر یا دین، از موقعیت فوق العاده و منحصر به فردی نیز برخوردار است. نسبت مهدویت با دین به منزله قلب نسبت به بدن است، که علاوه بر این که می توان به طور مستقل به تحلیل و بررسی آن پرداخت، می توان به کارکرد و اهمیت آن با دیگر آموزه های دین نیز پرداخت، به طوری که تنها در این تحلیل ارگانیک است که اهمیت و نقش مهدویت حتی در کوچک ترین عناصر دین نیز آشکار می گردد.

مسأله مهدویت که ختم ولایت محمّدی است، در قله رفیع تمامی مباحث علمی هانری کربن در عرصه شناخت عرفان شیعی قرار گرفته است، به طوری که با شناخت تمامی مؤلفه های فکری کربن در توصیف عرفان اسلامی و شیعه باطنی، می توان مهم ترین ضلع هندسه ذهنی او در شناخت عرفان و فلسفه شیعی را مهدویت دانست. همانطور که در قله مباحث عرفانی از جمله طرح بحث حقیقت محمدیه توسط عرفا، مسأله ولایت محمدیه و مهدویه (ولایت مطلقه و مقیده) قرار گرفته است و نفی این قله رفیع، به فروپاشی یا عدم استواری تمامی ارکان عرفان و حقیقت محمدیه منجر می گردد؛ هم چنین می توان گفت که در تمامی آثار و کوشش های فکری این خاورشناس بزرگ، مسأله مهدویت، به منزله رکن اصلی است، گویی که وی در پرداختن به تمامی مقولات علمی، از جمله مذهب اسماعیلی، عرفان محیی الدین و سید حیدر آملی، فلسفه اشراق سهروردی، فرقه شیخیه و شیعه دوازده امامی، به رکن اصلی بحث؛ یعنی مهدویت نظر دارد. اگر به آثار هانری کربن در

زمینه فرهنگ عرفانی و شیعی، که شامل ده ها کتاب است، نظر گردد، اثبات می شود که وی، تحلیل عرفان و تشیع را بدون مسأله مهدویت ناتمام می داند. او ظهور حکومت مهدوی را تجلی و آشکار شدن باطن تمامی ادیان ابراهیمی می داند و می گوید: «به فرجام ظهور امام دوازدهم (مهدی، امام غایب) که در پایان دهر ما روی خواهد داد، کلیه مکنونات منزلات الهی را آشکار خواهد کرد».(۱)

وی در تبیین عرفان اسلامی، با استناد به سخنان بزرگانی چون عبدالرزاق کاشانی که از شارحان عرفان محیی الدینی است، می گوید که ولایت، بخشی از نبوت است و لازمه رسیدن به شریعت نبوی، رسیدن به مرحله ولایت است که این امر با شناخت و گره خوردن با حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف تحقق می یابد. وی در کتاب «آیین جوانمردی» سخن عبدالرزاق کاشانی را درباره ولایت، که محور اصلی بحث مهدویت است، چنین بیان می کند:

به عقیده عبدالرزاق کاشانی به گونه ای است که ولایت بخشی از نبوت است. به نظر او لازمه رسیدن به مرحله نبوت، رسیدن به مرحله ولایت است؛ چرا که هر نبی پیش از نبوت، ولی بوده است. پس پیداست که نبوت مزید بر ولایت است؛ یعنی نبوت، ولایتی دائمی است و در حقیقت، پیامبری، امری موقتی است و این نکته ای است که ما از پیامبر شناسی شیعی، استنباط می کنیم.(۲)

روش پژوهشی هانری کربن در شیعه شناسی

بعضی از اسلام شناسان غربی در نگاه به اسلام و تمدن اسلامی، شیوه تاریخی نگری را برگزیده اند و کوشیده اند تا اسلام را به عنوان پدیده ای که در زمان و مکان خاص و در برهه ای از تاریخ رخ داده است، تحلیل کنند. در این شیوه پژوهش، تلقی محقق این است که یک پدیده تحت تاثیر

۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۱، ص ۱۷.

۲- هانری کربن، آئین جوانمردی، احسان نراقی، نشر نو، تهران، س ۱۳۶۳، ص ۲۰.

زمینه های خاص یک دوران و تحت تاثیر عناصر و عوامل پیشین خود به وجود آمده و هویت یافته است، به گونه ای که بستره تاریخی تعیین کننده هویت یک رخداد تاریخی قلمداد می گردد، اما در برابر آن، شیوه پدیدارشناسانه، به بررسی ماهیت یک پدیده به صورت شبکه ای و فرا زمانی و فرا مکانی می نگرد، به طوری که در این شیوه پژوهش، بیش از آنکه به عوامل تحقق تاریخی و شرایط ایجاد آن نگریسته شود، به عناصر و مولفه های درونی آن نگریسته می شود و به آن پدیده، نگاهی توصیفی و ارگانیک می شود و کوشش می گردد تا ماهیت آن مورد بررسی قرار گیرد، بدین جهت در این روش تحقیق، اهمیتی که به بیان و تفسیر مکانیسم و ساختار پدیده داده می شود، درباره ریشه های تاریخی و صدق و کذب آن وجود ندارد و بر خلاف روش تاریخی نگری در این شیوه نه علت و نه دلیل، هیچیک مطرح نیست.

هانری کربن در دین پژوهی، مانند توشیهیکو ایزوتسو، میر چا الیاده، رودولف اوتو، اتین ژیلسون و فریدریش هایلر از شیوه پدیدار شناسی استفاده نموده است(۱). این عده از اندیشمندان در روش شناخت موضوعات تحقیقی خود از دیدگاه تاریخی نگری یا اصالت تاریخ(۲) به مسأله نمی نگرند و موضوع را از جهت تحققش در زمان و مکان خاص یا حیثیت تاریخی بررسی نمی کنند. در شیوه پدیدارشناسی، آنچه بیش از هر چیز اهمیت دارد، شناخت پدیده است آن طور که بر فرد عرضه می گردد.(۳) به تعبیر آنه ماری شیمل، در روش

۱- « کربن در مقابله نمودشناسی (پدیدارشناسی) هوسرل با نمودشناسی هایدگر، و نیز مقابله آرای هایدگر با اندیشه های یاسپرس، مسأله روز بود و گفت و گوهای دوستانه شب های دراز در خانه گابریل مارسل را پر می کرد» (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۹)

۲- Historicism

۳- دکتر سید حسین نصر در باره روش پدیدارشناسی هانری کربن در زندگینامه خود نوشت خود چنین می گوید: «یک بار من از کربن پرسیدم که او خود را از چشم فلسفه چگونه می بیند؛ او گفت: من یک پدیدارشناس هستم، اما این واژه را در معنای سنتی آن که عبارت است از کشف المحجوب به کار می برم. معنای لفظی این اصطلاح معروف عربی، برداشتن پرده از روی چیزی است که در پس پرده قرار دارد. کربن مفسری معنوی بود که وظیفه فیلسوف حقیقی را در این می دانست که بتواند معانی خفیه و درونی اشیا را بیرون کشد. او زندگی خود را وقف این وظیفه و به خصوص وقف فهم معنای باطنی عالم خیال و عالم فرشتگان کرد و آثار عظیمی خلق کرد که به عمیق ترین آموزه های سنت های فلسفی غربی و اسلامی می پردازد»؛ (سید حسین نصر، در غربت غربی، ص ۹۷).

پدیدارشناسانه محقق می کوشد تا با این روش به کانون یک دین وارد شود و به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد.(۱) در نگاه تاریخی ما نمی توانیم بفهمیم که یک فکر چه مبانی ای دارد و چگونه به وجود آمده است ولی در نگاه پدیدار شناسانه، مبانی و چگونگی پیدایش یک تفکر و اندیشه را می توان فهمید. در این روش، توصیف و شناخت یک پدیده و تأثیرات آن ــ که به تعبیر ادموند هوسرل یک نوع روانشناسی توصیفی(۲) است ــ مورد توجه می باشد و توسط آن می توان به جهان فکری، زندگی افراد و به مفهوم یک پدیده پی برد. به تعبیر موریس کوروز:

این روش به توصیف پدیدارها به همان نحو که خود را به وسیله خودشان نشان می دهند، می پردازد. هر چیزی که خود را به هر نحوی که باشد، ظاهر سازد، پدیدار نامیده می شود، مراد این است که به پدیدارها اجازه داده شود خودشان را پاک و بی آلایش آشکار سازند... از نظریاتی که نسبت به خود اشیاء بیگانه هستند باید چشم پوشی کرد... روش پدیدارشناسی عبارت از تلاشی برای دریافت واقعیت ها در روشنایی خاص و غیر قابل تأویل خود آنهاست.(۳)

همچنین مارتین هایدگر درباره پدیدارشناسی می گوید:

ص:۶۱

۱- آنه ماری شیمل در باره روش پدیدارشناسانه فریدریش هایلر می گوید: « هایلر می کوشد ابتدا با مطالعه پدیده ها و سپس سطوح عمیق و عمیق تر بازتابهای انسانی در برابر ذات الهی به کانون یک دین وارد شود و به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد» (آنه ماری شیمل، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۳۶).

۲- Descriptive Psychology

۳- موریس کوروز، فلسفه ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، صص ۲۶ – ۲۵.

در پدیدارشناسی سعی می شود، موقعیتی فراهم شود تا خود شئ، خود را نشان دهد و با مفاهیم نارسا و مبهم در خفا و حجاب نیفتند، وقتی یک جنگلی، از جنگل صحبت می کند، یا یک کویری، از کویر صحبت می کند، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آن ها چگونه پدیدار می شوند، نه اینکه ما به آن ها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده، بنگریم و تأویل نماییم.(۱)

در شیوه پدیدارشناسانه بر خلاف شیوه تاریخی نگری _ که مبتنی بر روش پوزیتیویستی می باشد _ هدف، شناخت پدیده از راه شناخت عناصر ذهنی و روانی افراد و درک پیامدهای آن بر آثار خارجی است و این امر با شناختن و بازکاوی علت ها و عوامل فکری امکان پذیر است، بر خلاف شیوه پوزیتیویستی که در آن بررسی مسأله بدون نظر داشتن به ظرفیت ها و عناصر ذهنی مورد اهتمام و توجه می باشد.

به تعبیر نصر روش کربن بر خلاف بسیاری از مستشرقان پیشین بر اساس لغت شناسی و یا تاریخ نگاری صرف نبود و عظمت او در این بود که در دوران جدید نخستین کسی بود که علاوه بر این که شرق شناس بود، فیلسوف هم بود و نگاه صرف تاریخی به اسلام نداشت:

بی گمان کربن فیلسوف جدی ای بود و نگاه او به متونی که درس می داد نه همچون لغت شناسان و تاریخ نگاران که از دید فیلسوفی عارف مسلک بود. او متفکر برجسته ای بود و بزرگی اش در این است که در دوران جدید عملاً نخستین شرق شناس اروپایی در حوزه مطالعات اسلامی بود که در عین حال فیلسوفی هوشمند به معنای سنتی کلمه به شمار می آمد.(۲)

هانری کربن بر خلاف پاره ای از خاورشناسان

ص:۶۲

۱- موریس کوروز، فلسفه ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، ص ۲۶.

۲- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۴۸.

پیش از خود همچون دارمستتر(۱)، ایگناتس گلدتسیهر(۲) و فان فلوتن،(۳) مارگولیوث و دیگران، به مسأله مهدویت از دیدگاه تاریخی نگری نمی نگرد و مانند آنان در صدد ارزیابی و بررسی عوامل جبری تاریخ در پیدایش این فکر نیست:

کربن نه تنها شرق شناسی برجسته بود که عمری بس پر ثمر را وقف فلسفه و معارف اسلامی و به خصوص حکمت ایرانی کرد، بلکه فیلسوفی توانا نیز بود که با نگاهی فیلسوفانه و نه فقط از دیدگاه تاریخی و یا زبان شناختی، به میراث بسیار پر ارج فلسفه در ایران می نگریست. نتیجه تقاطع این دو دیدگاه فیلسوفانه و خاور شناسانه، ایجاد آثاری بدیع بود که برای اولین بار، دنیای اندیشه فلسفه ایران و تشیع و نیز جوانبی اساسی از تفکر صوفیانه را که متعلق به اسپانیا مخصوصاً مکتب محیی الدین ابن عربی است، به مغرب زمین معرفی کرد و به علاوه یک نسل پژوهشگران ایرانی و جوانان این سرزمین را که پس از فراگرفتن زبان ها و دانش های غربی در جست و جوی خویشتن و فرهنگ فلسفی و معنوی خود بودند، به اصل خود بازگرداند.(۴)

آن دسته از خاورشناسان با تکیه بر روش

ص:۶۳

۱- Darmesteter (۱۸۴۹ – ۱۸۹۴). وی یکی از خاورشناسان معروف در قرن نوزدهم است که در باره اسلام و مهدویت کتاب نوشته و بر اساس شیوه تاریخی گری می کوشد تا مهدویت را بر اساس ریشه ها و تحولات تاریخی بررسی کند. کتاب او در زمینه مهدویت به فارسی ترجمه شده است. عنوان کتاب شناسی آن عبارت است از: «دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷».

۲- Ignaz Goldziher (۱۸۵۰ – ۱۹۲۱) ایگناتس گلدتسیهر یکی از برجسته ترین خاورشناسان است که درباره مهدویت نیز به تفصیل سخن گفته است. عنوان کتابش به عربی و فارسی عبارت است: ایگناتس گلدتسیهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، محمد یوسف موسی و همکاران، الطبعه الثانیه، دار الکتب الحدیثه، مصر،۱۹۵۹؛ ایگناتس گلدتسیهر، درسهایی در باره اسلام (فرقه ها)، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.

۳- Gerole van vloten (۱۸۶۶ – ۱۹۰۳). وی از جمله خاورشناسانی است که در باره تشیع و اعتقاد به مهدویت کتاب نوشته است. وی می کوشد تا مذهب شیعه و اندیشه مهدویت را برآمده از افکار کوفیان و ساخته دست کسانی چون مختار ثقفی بداند که خواستند با عنوان مهدویت، حکومت وقت را سرنگون کنند. عنوان کتاب او که به عربی و فارسی ترجمه شده، عبارت است: فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدکتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، س ۱۹۶۵؛ فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

۴- سید حسین نصر، معرفت جاودان، به اهتمام سید حسن حسینی، انتشارات مهر نیوشا، تهران، س ۱۳۸۶، ج دوم، ص ۳۸.

تاریخی نگری اعلام می کننـد که انـدیشه مهـدویت توسط عده ای از شـیعیان کوفه (مانند مختار ثقفی و کیسانیه) یا مسـلمانان سودان (مثل محمـد احمـد سودانی مـدعی مهدویت) و یا دیگر سـرزمین های اسـلامی، به وجود آمد تا از گسترش قدرت بنی امیه یا قدرت استعمار انگلیس و ستم حاکم بر سودان و امثال آن کاسته شود. اینان خواستند با اختراع و جعل مسأله مهدویت و منجی گرایی به قیام برخیزند و از این راه مردم را برای یک نهضت آزادی بخش گرد آورند.

بنابراین با توجه به روش شناسی مـذکور، هیـچ گاه به ارزشیابی یک اعتقاد دینی و اهمیت آن از دیدگاه نظام اعتقادی دین و پیروان آن دین، نگریسـته نمی شـود و توجه نمی گردد که قضـیه مهـدویت در درون مـذهب چه جایگـاه و منزلت اعتقـادی و آئینی دارد و تـا چه میزان از اهمیت درون دینی برخوردار است، بلکه در نگـاه تـاریخی نگری ـ که شـیوه متـداول بسیاری از شرق شـناسان و دیـن پژوهـان آنگلوسـاکسون در اواخر قرن نـوزدهم و اوایـل قرن بیسـتم بـود ـ هر پدیـده ای در بسـتره ای از حوادث و جریانات تاریخی به وقوع پیوسـته است، به طوری که نمی توان آن را جدای از شـرایط تاریخی آن بررسـی نمود. به همین جهت از این منظر اندیشه مهدویت خواهی، ساختگی و جعلی است که شـرایط سیاسـی و اجتماعی یا سرخوردگی فردی و روان شـناختی موجب به وجود آمدن آن شده است، به طوری که از این راه مردم به یک منجی آسمانی معتقد می گردند و بدین وسیله به قیام اجتماعی و یا التیام روحی و روانی می رسند.

امـا بر اساس روش پدیدارشـناسانه به جای آن که به توجیه و تبیین رویـدادهای تاریخی بسـنده شود و پیـدایش یک انـدیشه با رویدادهای جبری تاریخ و روح دوران گره زده شود، بیش تر به مؤلفه های فکری و اعتقادی دین توجه می گردد و پژوهشگر به جای اظهار نظر، به بیان و توصیف آموزه های مذهب می پردازد. در نگاه

پدیدارشناسانه به مهدویت، محققی همچون هانری کربن به جای آن که به رد یا اثبات موضوع بپردازد و درباره صدق و کذب آن سخن بگوید یا مهدویت را اختراع مدعیان مهدویت تلقی کند، به این موضوع می پردازد که مهدویت از منظر آموزه های دینی، چگونه توصیف شده و نگاه کتاب و سنت یا نظر و اعتقاد عالمان و عارفان شیعی به مهدویت چگونه است. در واقع بر خلاف روش تاریخی نگری که در میان خاورشناسان پیش از کربن شایع بوده است، شیوه توصیفی و پدیدارشناسانه که رویکردی همدلانه با موضوع پژوهش است، روش تحقیق او را تشکیل می دهد و او به جای آن که به اظهار نظر شخصی و تحلیل تاریخی صرف بپردازد، می نگرد که آموزه ای چون مهدویت در درون نظام و سیستم اعتقادی و فکری اسلام و به ویژه شیعه چه نقش و کارکردی دارد.

در روش پدیدارشناسی، بررسی و مطالعه یک پدیده حتی بیش از پرداختن به حقانیت و کشف دلیل آن، اهمیت دارد و محقق سعی می کند که مجموعه عوامل یک فکر را به صورت شبکه ای و منسجم شناسایی کند. در واقع پدیدارشناس سخن درباره صحت و حقانیت یک پدیده را به صورت معلق می گذارد و به اصطلاح تعلیق حکم می کند و می کوشد تا به هم زبانی و همدلی با یک پدیده و پدیدآوران آن بپردازد.

بر این اساس کربن، در بررسی عناصر فکر شیعی، تفکر شیعه را در تاریخ و زمان عینی مورد توجه قرار نمی دهد، بلکه آن را در خارج از تاریخ به معنای متداول آن و به تعبیر دیگر، در عرصه ای که خود ضد تاریخ است و در زمان و مکانی غیر مادی، بلکه معنوی قرار گرفته، بررسی می کند و به بیان ریشه ها و بنیادهای آن می پردازد. در واقع در بررسی تاریخ قدسی، زمان آفاقی جای خود را به زمان انفسی می دهد. به همین جهت کربن درباره تفسیر پدیدارشناسانه از مهدویت می گوید:

در شرح حال امام دوازدهم، خطوط رمزی و مثالی مربوط به ولادت و غیبت او فراوان به چشم می خورد.... نقد تاریخی، این جا راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا بحث بر سر آن چیزی است که ما تاریخ قدسی نامیده ایم. این جا باید به عنوان پدیدار شناس رفتار کرد: کشف نیات وجدان شیعی برای مشاهده آنچه که وجدان شیعی از همان آغاز به خود ظاهر ساخته است.(۱)

در نگاه تاریخی نگری در برابر پدیدارشناسی، اگر واقعه، تفکر، مکتب و اندیشه ای را از رشته تاریخی و ارتباط طولی آن جدا سازیم، قابل شناخت نیست و حتماً یک واقعه یا پدیده را باید در روند تاریخی و در نسبت با گذشته و حال آن بررسی نمود؛ امّا در پدیدارشناسی، نیازی به ارتباط منطقی واقعه ای با گذشته و حال و یا مکان وقوع آن نمی باشد و هر چند شناخت زمان و مکان می تواند در فهم پدیده ای کمک کند، اما لزوماً ما در شناخت یک پدیده، نیازمند روند تاریخی و قبل و بعد نیستیم. آنچه در پدیدارشناسی اهمیت بسیار دارد، عناصر اصلی و مؤلفه های اصلی خود پدیده است، هر چند که این پدیده در ارتباط با پدیده های اطراف خود هماهنگ و سازگار نباشد. از این رو کربن در شناخت پدیدار شناسانه تفکر شیعه، فراتر از بررسی تاریخی پیدایش شیعه، به مؤلفه های اصلی حکمت معنوی شیعه اشاره و ویژگی های اصلی آن را بیان می کند. به نظر او، کلید واژه های پدیدارشناسی شیعه عبارتند از: تأویل، امامت، ولایت، شریعت، طریقت، حقیقت و مهدویت.

وی امام شناسی را ادامه و بسط نبی شناسی می داند و سلسله امامت را بر محور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف که ادامه امام شناسی در عصر ما است، قرار می دهد و مسأله مهدویت را در پدیدارشناسی شیعه، دارای مرکزیت می داند. او می گوید:

۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۱۰۳.

اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبر شناسی است که در یک امام شناسی بسط پیدا می کند.... وظیفه حکمت نبوی، تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی، یعنی باطن است. وجود اسلامی معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است وگرنه اسلام با گونه های ویژه آن، دستخوش همان فرایندی می شد که در مسیحیت، نظام های کلامی را به ایدئولوژی های اجتماعی و مهدویت کلامی را به عنوان مثال به مهدویت اجتماعی و به امری عرفی تبدیل کرد.(۱)

هانری کربن در مسأله مهدویت و شناخت شیعه به عناصر، شاخص ها و بنیادهای فکر شیعی می پردازد و از نگاه او، حقانیت و درستی این مباحث مفروض گرفته می شود. در واقع، برای او از جنبه پدیدار شناسی، درک حقانیت و درستی اعتقادی که محور بحثش می باشد ــ هر چند که او معتقد به این مباحث باشد ــ از اولویت برخوردار نیست.(۲) کربن وقتی قرائت عرفانی از شیعه را ارائه می دهد، تنها به بیان بنیادها و پایه های این تفکر نظر دارد و در این راستا تمامی گونه های باطن گرایی و تأویلی فرقه های شیعه از جمله نظرات فرقه اسماعیلیه، عرفان از منظر محیی الدین و سید حیدرآملی، مسأله ولایت و امامت، موضوع مهدویت، تفکر سهروردی، مذهب شیخیه و دیگر امور را مورد بررسی قرار می دهد و بررسی این امور در پدیدارشناسی فکر شیعه باطنی، برای او اهمیت فراوانی دارد و همان طور که ممکن است یک مسلمان موضوع تحقیق خود را مسیحیت قرار دهد و سال ها بکوشد تا به

ص:۶۷

۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۱۵.
۲- کربن در بیان افکار شیعه باطنی، به مفهوم دلالی خطبه البیان حافظ رجب برسی در کتاب مشارق الانوار استناد می کند، بدون آن که به سند و اثبات صدور این خطبه بپردازد، یا در باره جزیره خضرا و دریای سفید یا سفر به پنج جزیره فرزندان امام زمان که آن را به زبان فرانسوی ترجمه نموده، سخن گفته است، یا در باره فرقه شیخیه و طرح مسأله جسم هورقلیائی، رکن رابع و اهمیت بحث ولایت و مهدویت در تفکر شیخیه کتاب نوشته است، امّا به صدق وکذب کلامی و اعتقادی موضوع توجه نمی کند. آنچه برای او اهمیت دارد، بیان عناصر اصلی تفکر عرفانی شیعه باطنی می باشد و در باره حقانیت و صدق این سخنان تعلیق حکم می کند و به اصطلاح آن را در داخل پرانتز می گذارد.

بررسی عناصر فکری مسیحیت بپردازد و از آن توصیفی واقعی و مطابق با اعتقاد مسیحیان را ارائه نماید، کربن نیز در صدد است تا مبانی اصلی فکر شیعه ولوی یا باطنی را مطرح سازد. از این رو در راستای شناخت این مسأله با موضوع مهمی چون مهدویت به عنوان مهم ترین پایه آن، مواجه می شود و در بیان آن به عنوان قله فکری عرفان شیعی سخن می گوید.

بنابراین کربن در شناخت پدیدارشناسانه از اسلام، نخست به شناخت موضوع معطوف می شود و سپس می کوشد تا به توصیف مؤلفه ها و عناصر درونی این اعتقاد و تأثیر آن در رفتار و افکار مسلمانان و جوامع اسلامی بپردازد و هماهنگی و پیوستگی این فکر با اجزای درونی آن را آشکار سازد.

هانری کربن بر اساس این شیوه تشخیص داد که مسأله مهدویت بنیاد اصلی شیعه و عرفان و موضوع امام دوازدهم از مهم ترین مباحث اعتقادی ـ عرفانی شیعه تلقی می گردد. وی معتقد بود که نمی توان به تشیع، عرفان و حکمت معنوی قائل شد، امّا مسأله امامت و ولایت امام را که سرانجام به امام عصر علیه السلام ختم می گردد، نادیده گرفت. وی مهم ترین عنصر اعتقاد اسلامی، فلسفه و حکمت اسلامی را که مایه زنده ماندن و پویایی اسلام می باشد، مسأله ولایت امام معصوم تشخیص داد و خصوصاً در بیان عرفان و حکمت معنوی شیعه، به طور جدی معتقد بود که تمامی عناصر عرفانی و حِکمی شیعه به مسأله امامت و ولایت معطوف می گردد و در گزینش علمی تمامی آثار علمی خود و در پرداختن به عارفان و فیلسوفان و حتی فرقه های مذهبی، به کانون و هسته اصلی حکمت و عرفان یعنی ولایت امام، توجه دارد. کربن معتقد بود که سهروردی نخستین فیلسوفی بود که اعتقاد داشت حکمت معنوی اسلام، باید جایگزین فلسفه ارسطویی گردد و از اسلام تفسیر حکمی ارائه داد و به دنبال ارائه الگو و مدل جدیدی از اعتقاد دینی به جای فلسفه ورزی یونانی بود و اگر وی به فیلسوفان پیش از

سقراط چون فیثاغورث، پارمنیدس، هراکلیتس و یا حکیمان ایران باستان اشاره می کند، به این دلیل است که آن ها را همسو با تفسیر حِکمی و معنوی از اسلام می پندارد.

کربن به محیی الدین، سید حیدر آملی، صدرالمتألهین و فرقه های اسماعیلی، شیخیه و سرانجام به شیعه دوازده امامی پرداخت. چون در همه این اندیشمندان و فرقه ها، مسأله تأویل باطنی، امامت، حقیقت محمدیه، ولایت و سرآمد این مباحث، ختم ولایت مقیده یعنی ولایت مهدوی قرار گرفته است. بنابراین بیهوده نیست که هانری کربن در بررسی تمامی این اندیشمندان و فرقه ها به جنبه مشترک و فصل الخطاب عرفان و حکمت معنوی، یعنی ولایت مهدوی تأکید می ورزد. از این رو عجیب است که بر خلاف پاره ای از اندیشمندان مسلمان که مسأله مهدویت را امری حاشیه ای و آموزه ای دینی هم شأن با دیگر مؤلفه های دینی می دانند، کربن در بررسی پدیدارشناسانه و بیان عناصر و پایه های اصلی اسلام شیعی، چه نیکو از منظر بیرونی و معرفت درجه دوم و از نگاه یک غیر مسلمان متوجه اهمیت اساسی امامت مهدوی می گردد و آن را گوشزد می کند که اگر عرفان و تشیع، مسأله سرپرستی و ولایت امام معصوم را در هر عصر و دوره ای _ که در عصر ما ولایت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است از تفکر خویش دور سازد، و تأویل و تفسیر شریعت و رسالت را از او نخواهد، گوهر تشیع و عرفان اسلامی را نفی نموده است.

سید حسین نصر می گوید که گرایش کربن به امام شناسی، پیامبر شناسی و موضوعاتی از این دست در فرهنگ شیعی و اسلامی، شاید او را به گونه ای متوجه مبحث مسیح شناسی یا اعتقاد به بازگشت مسیح یا منجی گرایی موجود در اندیشه های مسیحیت می کرد و برای او تداعی این تفکر مسیحی بود، زیرا مسیحیان و دیگر ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی به منجی گرایی معتقد هستند و این امر اختصاص به تفکر اسلامی ندارد، از اینرو

شاید کربن انگاره های خود از مسیحیت را در این تفکر اسلامی و شیعی می جست:

به هر روی فکر می کنم این رازی است که شخص کربن چگونه درگیر مطالعه حوزه ای شد که خود آن را امام شناسی، پیامبر شناسی و موضوعات مشابه می نامید. و انگهی هر چند دیدگاه کربن به وحی در ساحت باطنی آن به هدایت امام مربوط می شد، با این همه او را به گونه ای مسیح شناسی [بازگشت مسیح = Messianism] رهنمون ساخت که با شکل ارتدوکس سنتی مسیحیت اعم از کاتولیک، و دیدگاه غالب پروتستان متفاوت و در واقع به مسیح شناسی اسلامی [مهدویتIslamic Messianism =] نزدیک بود. این گونه بود که او مسأله نبوت و پیامبر شناسی را در حالی مطالعه می کرد که وحی را به الهام، شهود و اشراق پیوند می داد.(۱)

تفاوت میان دو دیدگاه تاریخی نگری و تاریخی

بی تردید منظور از رویکرد تاریخی نگری، رویکرد تاریخی نیست و نباید این دو مفهوم به یک معنا تلقی شود، زیرا نفی رویکرد تاریخی نگری از جانب وفاداران به روش پدیدارشناسی، به معنای نفی رویکرد تاریخی نیست. منظور از رویکرد تاریخی در بررسی یک پدیده، یعنی اینکه یک رخداد و یا واقعه در بستره تاریخی مورد بررسی قرار گیرد و از صحت و سقم تاریخی آن بحث شود. بعضی از اندیشمندان پدیدارشناس که به نقد شیوه تاریخی نگری می پردازند، در اشاره به این مسأله گفته اند که منظور از نقد تاریخی نگری مبنی بر اینکه یک پدیده را از زمان و مکان خاص آن جدا کنیم و

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۵۷. (به نظر می رسد مترجم کلمه مسیح شناسی و یا مسیح شناسی اسلامی را معادل کلمه انگلیسی Messianism و Islamic Messianism قرار داده است. حال آنکه بهتر بود که از اصطلاح بازگشت مسیح یا منجی گرایی برای ترجمه کلمه Messianism و از اصطلاح مهدویت برای ترجمه اصطلاح Islamic Messianism استفاده می نمود.

به بررسی مولفه های درونی و فرازمان و فرامکان آن بپردازیم، به این معنا نیست که مطالعات تاریخی را نادیده بگیریم. آنان بشری را که از شناخت و درک ژرفای تاریخ خود چشم پوشی کند، بشری فاقد خاطره می دانند؛(1) به طوری که حتی قائلین به دیگر نگرش ها گوشزد نموده اند که ما در تبیین درست یک پدیده نیازمند ارزیابی تاریخی هستیم. در واقع منظور از نقد و خرده گرفتن به تاریخی نگری این است که پدیده ها و اندیشه ها را فراتر از جبر تاریخی و روح دوران بدانیم. در واقع روش فراتاریخی و پدیدارشناسانه به منزله نادیده گرفتن روش تاریخی نیست، بلکه منظور این است که در شناخت پدیده صرفا به جبر تاریخ بسنده نکنیم.

۱- هانری کربن که خود از جمله اندیشمندانی است که وفادار به شیوه پدیدارشناسی است، در باره روش تاریخی می گوید: « به یقین منظور این نیست که از مطالعات تاریخی چشم پوشی کنیم. بشریتی که از شناخت و درک ژرفای تاریخ خود چشم پوشی کند، بشریتی فاقد خاطره خواهد بود؛ این بشریت در وضعیت انسانی خواهد بود که حافظه خود را از دست داده است. امروزه حتی شاید خطری ما را تهدید می کند و گرنه چگونه ممکن است که به بعضی تصمیمات و اظهاراتی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم با سرنوشت بشریت ارتباط دارد، خود نشانی از جهل مرکب به تاریخ باشد؟ وقتی که جوانان و میانسالان می گویند که نمی خواهند چیزی در باره گذشته بدانند به این نکته آگاه نیستند که در عوض اهل علم، زمین شناسان و کانی شناسان به خوبی می دانند که موضوع علم آنان در چه ژرفایی از زمین قرار گرفته است. ... آینده یک رودخانه کجاست؟ مصبی که رودخانه در آنجا به اقیانوس می پیوندد یا سرچشمه آن؟ بنابراین امیدوارم که علوم انسانی ما این نکته را فراموش نکنند. نه! اعتراض فیلسوفان بر علیه آنچه که اصالت تاریخیت نامیده می شود به هیچوجه با این نوع دید ساده گرایانه نسبتی ندارد» (هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، صص ۲۹ - ۲۸).

زمینه های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

پیش از این که مبانی فکری و دغدغه های کربن را نسبت به آموزه های اسلامی بیان کنیم، باید به زمینه ها و رگه های اصلی فکر او پیش از آشنایی با اسلام اشاره نماییم. هانری کربن قبل از این که به ایران بیاید و به صورت جدّی درباره تفکر ایرانی و شیعی به پژوهش های ژرف و عمیق بپردازد، از بعضی فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ غرب استفاده نموده بود که این آشنایی بی تأثیر بر شناخت و سنخیت یافتن او با شیعه نبوده است. کربن از شاگردان مارتین هایدگر(۱) در آلمان بوده و از او در زمینه متافیزیک، هرمنوتیک و تفسیر فلسفی از تاریخ، درس آموخته بود، به طوری که به تعبیر داریوش شایگان – بر خلاف نگرش سید حسین نصر(۲) - کربن تا آخر عمر هیچ گاه از فلسفه هایدگر رویگردان نشد. کربن از جمله کسانی است که نخستین بار کتاب وجود و زمان هایدگر را به زبان فرانسوی ترجمه نمود، به طوری که سارتر نخستین بار به وسیله ترجمه کربن با هایدگر آشنا شد. بی تردید، آشنایی کربن با هایدگر در شکل گیری فکر و نگاه او به عرفان شیعی اثری عمیق داشت، همان طور که غیر از او هم، هایدگر شناسان دیگری در ایران

ص:۷۲

۱- Martin Heidegger

۲- سید حسین نصر بر خلاف تفکر شایگان که معتقد است کربن تا آخر عمر علاقه مند به هایدگر بود، این علاقه را تنها متعلق به دوره اولیه زندگی کربن می داند: « تعبیر شایگان و این بنده از رابطه کربن و هایدگر با هم فرق دارد. شایگان متذکر می شود که کربن همواره ارتباط خود با فلسفه هایدگر را حفظ کرد، حتی پس از کشف جهان فلسفی سهروردی و دیگر فرزانگان ایران. به نظر این جانب توجه کربن به هایدگر بیشتر در مرحله نخستین حیات فکری او بود، مرحله ای که کربن از آن گذشت، چنان که در مقدمه خود بر کتاب المشاعر ملاصدرا به آن اشاره می کند» (معرفت جاودان، ج ۲، ص ۴۳ – ۴۴).

بوده اند که میان هایدگر و عرفان رابطه هایی را ایجاد نمودند.

بعضی همچون دکتر میر سپاسی مولف کتاب روشنفکران ایران: روایت های یأس و امید معتقدند، تفسیر معنوی و باطنی کربن از شیعه تحت تأثیر روایت هایدگری از اسلام است:

کسانی که دغدغه «معنویت» و حساسیت دینی دارند در نقد هایدگر بر مدرنیته سکولار، تأیید دوباره دیدگاههای «فرهنگی» یا «اخلاقی» خود و سنت را باز می یابند. در بستر ایران تفسیر مجدد هانری کربن از اسلام شیعی، بازنمای روایتی هایدگری از آیین تشیع به مثابه روایتی معنوی از اسلام است.(۱)

دکتر سید حسین نصر نیز درباره علاقه کربن به پدیدارشناسی و توجه او به هایدگر می گوید:

حال کربن به دلیل علاقه اش به پدیدارشناسی – به معنایی که خود از آن می فهمید – و نیز به دلیل علاقه گسترده ای که به وجود و مسأله کلی وجود شناسی داشت، به دیدن هایدگر رفته بود. چنان که می دانید او آثار هایدگر را به فرانسه برگرداند اما از فلسفه هایدگر شاید از آن جهت که نیازهای معنوی اش را برآورده نمی کرد، کاملاً راضی نبود. بنابراین او مردی بود که هنوز هم در پی پاسخ های فلسفی می گشت و به این منظور بر آن شد تا به مطالعه زبان های شرقی همت گمارد.(۲)

البته سید حسین نصر علی رغم اینکه تأثیر هایدگر را بر افکار و اندیشه های کربن در دوره اولیه حیات علمی او نفی نمی کند، اما بر خلاف داریوش شایگان، بر این باور است که کربن پس از آشنایی با اندیشه های فیلسوفان و عارفان اسلامی، از تفکرات هایدگری احساس استغناء و بی نیازی نمود:

این بنده به خاطر دارد که در سال ۱۹۶۶ با کربن در کنفرانسی درباره تشیع در دانشگاه استراسبورگ شرکت کرده بودیم. یک بعد از ظهر با هم به کلیسای قدیمی سنت اودیل که بر روی کوهی قرار دارد، رفتیم؛ با هم

۱- علی میر سپاسی، روشنفکران ایران: روایت های یأس و امید، ص ۱۳۲.

۲- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۵۳.

کنار کوه ایستاده بودیم و به منظره درخت هایی که دامنه آن به سوی شرق و به طرف آلمان و جنگل سیاه کشیده می شد؛ می نگریستیم. کربن پس از چند لحظه دستش را روی شانه بنده گذاشت و گفت: هنگامی که جوان بودم از همین راه پایین می رفتم تا خود را به جنگل سیاه و سپس به اقامتگاه هایدگر در فرایبورگ برسانم. ولی پس از کشف جهان فلسفی و معنوی سهروردی و ملاصدرا؛ دیگر حاجت به چنین سفری نبود.(۱)

البته کربن خود در جای دیگری صریحاً این اتهام را که رویگردانی او از هایدگر موجب گرایش وی به عرفان و یا سهروردی شده است، تکذیب می کند و پرداختن و علاقه خویش به سهروردی را متقدم بر آشنایی خود با افکار هایدگر می داند، در واقع چه بگوییم که کربن از هایدگر اعراض نموده است، یا او را وفادار به هایدگر بدانیم، در هر صورت او به عرفان و سهروردی پیش از هایدگر علاقه مند بوده است:

با کمال تعجب شنیده ام عده ای گفته اند که من به صوفی گری و عرفان روی آورده ام چون از فلسفه هایدگر دلزده و ناامید شده ام؟! این برداشت از زندگی فکری من کاملاً بی پایه و اساس است، زیرا نخستین نوشته های من درباره سهروردی در سال های ۱۹۳۳ و ۱۹۳۵ به چاپ رسید، در حالی که ترجمه من از هایدگر در سال ۱۹۳۸ منتشر شد.(۲)

مسأله هرمنوتیک که کربن با توجه به عرفان اسلامی آن را به کشف المحجوب ترجمه می کند، از مهم ترین رخدادهای فلسفی دوران کربن بوده است. این بحث توسط هانس گئورک گادامر(۳)، پل ریکور(۴)، هایدگر و دیگر اندیشمندان مطرح شد. او با آشنایی با بحث هرمنوتیک، بزرگ ترین جریان فکری ـ فلسفی زمان خود در جهان غرب را شناخت و در

۱- سید حسین نصر، معرفت جاودان، ج ۲، ص ۴۴.

۲- هانری کربن، از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۲۰.

۳- H. G Gadamer

۴- Paul Ricoeur

مواجهه با عرفان شیعی، به آن توجه کامل داشته است. از این رو باید گفت که کربن شیوه پدیدارشناسی هرمنوتیک(۱) را در بررسی عرفان و فلسفه شیعی از پدیدارشناسان غیر کلاسیک چون هایدگر آموخت. وی درباره قرابت میان هایدگر و تفکر اسلامی می گوید:

آنچه من در نزد هایدگر می جستم، آنچه در پرتو آثار هایدگر دریافتم، همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی ـ اسلامی می جستم و می یافتم.(۲)

به همین جهت، کربن در شناخت تفکر عرفانی شیعه، در نشست هایی که با علامه طباطبایی داشته است، درباره مسأله تأویل و تفسیر قرآن با وی، گفت و گو می نموده است، به طوری که همزبانی کربن با علامه طباطبایی که درباره تأویل کتاب مقدس و تأویل معنوی سخن می گفتند، برای دیگران بسیار جلب توجه می نموده است.(۳) داریوش شایگان می گوید: «کربن شیفته تأویلی است که در کتاب وجود و زمان، نوشته هایدگر، می توان دید».(۴)

از جمله اساتیدی که کربن از او در فرانسه استفاده نمود، لوئی ماسینیون می باشد. ماسینیون از جمله مستشرقانی است که درباره

۱- Hermeneutic

۲- داریوش شایگان، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۶۶.

۳- داریوش شایگان، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۴۴. کربن گفت : « از آنجا که غرب حس تأویل را از دست داده، ما دیگر قادر نیستیم به رموز کتاب مقدس راه ببریم و جنبه های اساطیری ابعاد قدسی جهان را روز به روز بیش تر به فراموشی می سپریم .» و نخستین بار بود که من به ابعاد باور نکردنی این اصطلاح که کربن اغلب آن را به کار می برد، و چنان که می دانیم، کلید نفوذ به اندرون تأملات وی باقی می ماند، پی می بردم . علامه طباطبایی گفت : « بدون شناختن راز تأویل معنوی آیا می توان از این مسائل سخن گفت؟ معنویت حقیقی بدون تأویل ناممکن است » . دو مرد (هانری کربن و علامه طباطبایی) با وجود دشواری های زبان و بیان ... با یکدیگر توافق کامل داشتند . من به امکانات بیکران این « مفهوم » تأویل با همه نتایج مترتب بر آن بعدها پی بردم و دریافتم که سراسر زندگی کربن در حکم نوعی کوشش در راه شکوفا کردن هنر تأویل در وجود وی بوده است، یعنی رسیدن به نمونه اعلایی از اندیشه درون نگر که وی پیش از آن جنبه هایی از آن را در نمودشناسی کشف کرده بود . اما همان چیزی که در فرایند اندیشه غربی در حکم روندی بود که کسانی چون هوسرل و هایدگر پس از گذشت روزگاران دراز بدان رسیده بودند ... کربن به من می گفت : « منظور از کشف المحجوب همین است، یعنی پرده از باطن حقایق برگرفت » .

۴- داریوش شایگان، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۶۸.

اسلام و عرفان اسلامی سال ها پژوهش نموده و آثاری از خود به جای گذارده است. از جمله آثار وی کتابش درباره حلاج است که بیانگر دغدغه های عرفانی او می باشد. وی این علاقه را نیز در شاگرد خویش هانری کربن به یادگار گذارد و موجب شد تا نخستین فیلسوف ایرانی که مورد توجه کربن قرار می گیرد، شهاب الدین سهروردی باشد، همان طور که نخستین عارفی که مورد توجه ماسینیون قرار گرفت، محیی الدین عربی بود. به نظر می رسد کربن نیز در تفسیر فکر ابن عربی و تقریب آن با اسماعیلیه، افکار استاد خود را ادامه داده باشد. زیرا ماسینیون معتقد بود:«ابن عربی با اقدام قاطع و برگشت ناپذیر، الهیات عرفانی اسلام را به وحدت گرایی التقاطی قرامطه یا اهل ارتداد انتقال داد.»(۱) و(۲)

از جمله اندیشمندان مسیحی که هانری کربن چون او، از شیوه پدیدارشناسی استفاده نمود، اتین ژیلسون(۳) است. وی که اندیشمند و فیلسوفی مسیحی و تومیستی است، به مسیحیت با نگاه پدیدارشناسانه می نگرد، و بسیار قابل مقایسه با محققانی چون کربن و ایزوتسو در اسلام و میرچا الیاده در نماد شناسی و اسطوره شناسی از دین است. به نظر می رسد هانری کربن در شیوه

۱- کلود عداس، ابن عربی سفر بی بازگشت، نیلوفر، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۸۵.
۲- «کنایات با شکوه ماسینیون در باب شیعه گری و صبغه اساساً درس های وی، شعله عرفان را در روح کربن روشن می کرد. بر کنار ماندن از تأثیر کلام وی ممکن نبود. آتش جان وی، و نفوذ جسورانه اش در زوایای نهفته زندگی عرفانی در اسلام، که تا آن زمان هیچ کس بدینسان در آن راه نیافته بود، نجابت، خشم و شوریدگی وی در برابر فرومایگی های این دنیا، همه از عواملی بود که بر جان شنوندگان جوان وی تأثیر می گذاشت. از این گذشته ماسینیون، ضمن پذیرش آشکار سهم اساسی ایران در جهان اسلامی ... اذعان داشت که عالم ایرانی هرگز منزلگه مطلوب وی نبوده است. در حالی که کربن، برعکس، ایران را خانه خود احساس می کرد و عجیب این است که فرصت اقامت در این خانه را ماسینیون در اختیار وی گذاشت. به دنبال پرسش های مکرر در باب روابط فلسفه و عرفان، ماسینیون چاپ سنگی مهم ترین کتاب سهروردی، حکمه الاشراق، را به وی داد و چنین گفت: «این کتاب را بگیرید. فکر می کنم در آن چیزی مناسب حالتان پیدا کنید» . و کربن می گوید: «چیزی که ماسینیون می گفت، همان مصاحبت با سهروردی جوان بود که از آن پس در سراسر زندگی ام دست از من برنداشت» . (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۳) .
۳- Etienne – Henry Gilson

پدیدارشناسانه خود نسبت به اسلام و تشیع به مانند اتین ژیلسون(۱) در مسیحیت عمل نمود و از او الگو گرفته است.(۲)

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

همان طور که اشاره شد، در طول تاریخ نسبت به تفکر شیعه و مذاهب اسلامی، نگرش ها و تفسیر های متفاوتی وجود داشته است. دیدگاه هایی چون دیدگاه کلامی، حدیثی، فقهی، اصولی، فلسفی، عرفانی یا باطنی به دین در طول تاریخ پیروانی داشته، به طوری که هر یک از این دیدگاه ها به یک جنبه و پاره ای از دین اهمیت بیش تری داده و به زاویه ای از اسلام پرداخته است. آنچه در آثار و تألیفات هانری کربن به چشم می خورد این است که کربن به شیعه باطنی یا ولوی گرایش زیادی دارد و بخش اصلی آثار کربن در راستای بیان این تفسیر و قرائت از مذهب شیعه می باشد.(۳)

۱- برای آشنایی با افکار ژیلسون رجوع شود به: اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.

۲- داریوش شایگان در باره رابطه کربن با ژیلسون می گوید: « کربن ... درس های اتین ژیلسون در بخش علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی را در سال ۲۴ – ۱۹۲۳، با عطش تمام دنبال می کند. وی از این درس ها می آموزد که متون کهن را چگونه باید خواند و تفسیر کرد. تعالیم استادانه ژیلسن چنان تحسینی را در کربن بر می انگیزد که وی تصمیم می گیرد همان را الگوی کار خود قرار دهد. او می کوشد همان دقت نظر جامعی را که ژیلسون در قرائت و درک متون لاتینی و احیای آن ها به کار برده بود، در مورد متون عربی و فارسی ای که خود وی بعدها آن ها را ترجمه و منتشر کرد، به کار برد.» (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۱)

۳- سید حسین نصر در مقاله ای در توصیف کتاب «آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» اثر داریوش شایگان در بیان چهار سفر معنوی و فکری کربن این چنین می گوید: افکار او [کربن] در چهار مرحله خلاصه می شود: ۱) از دایره نبوت تا دایره ولایت که رب النوع انسانی آن، حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف است و رهنمای درونی آن، امام و فرشته و روح القدس و عقل فعال و حقیقت محمدیه و نحوه شناخت در آن مرحله، الهام و کشف. ۲) از اصالت ماهیت به اصالت وجود که از لحاظ انسانی، رب النوع آن زرتشت و افلاطون اند و رهنمای درونی آن عقل فعال و نحوه شناخت در آن مرحله حضور به عنوان شاهد و یا آنچه فیلسوفان اسلامی «علم حضوری» نامیده اند. ۳) از حکایت تمثیلی و رویداد آن در درون که رب النوع انسانی آن کیخسرو و اسفندیار و رهنمای درونی آن سیمرغ و جبرئیل اند و نحوه شناخت در آن مرحله، مشاهده جام جم است. ۴) از عشق انسانی به عشق ربانی که رب النوع انسانی آن مجنون و عاشقان راه حق در تصوف اند و رهنمای درونی آن، حکمت الهی و نحوه شناخت در این مرحله شهود بین تعطیل و تشبیه یست. بالاخره آنچه این چهار سفر فکری و معنوی کربن را به هم مرتبط می سازد همان عالم خیال است که از جوانب گوناگون مرتبط به وحی و وجود شناسی و حکایت و درون نگری و عرفان است. (سید حسین نصر، حکمت جاودان، ج ۲، ص ۴۶ – ۴۵).

کربن در تقسیم بندی و شناخت ادوار فلسفه اسلامی، از تقسیمات و گونه شناسی متداول در کتاب های تاریخ فلسفه تبعیت نمی کند و به آن ها روی خوشی نشان نمی دهد؛ زیرا وی معتقد است که تاریخ فلسفه اسلامی را باید تاریخ فلسفه نبوی یا حکمت معنوی دانست و از منظر او، حکمت اسلامی که برگرفته از سنت نبوی و ولایت امامان است، دارای عمق و ویژگی هایی است که تاریخ فلسفه اسلامی را از تاریخ فلسفه یونان متمایز می سازد و مؤلفه های آن برآمده از شریعت، طریقت و حقیقت است. از این رو وی در تقسیم بندی تاریخ فلسفه اسلامی، برخلاف مورّخان غربی که تاریخ فلسفه اسلامی را با ابن رشد پایان یافته می دانند، معتقد است که اوج فلسفه و حکمت معنوی اسلام و خصوصاً شیعه پس از این دوره تحقق یافته است. بدین جهت، وی تاریخ فلسفه اسلامی را به سه دوره تقسیم می کند:

۱. از آغاز تا مرگ ابن رشد، نخستین دوره تاریخ فلسفه اسلامی است. این دوره از سده های آغازین اسلام و به هنگام ورود فلسفه به سرزمین های اسلامی شروع می گردد و تا سه قرن پیش از صفویه ادامه می یابد. به تعبیر کربن، با

مرگ ابن رشد تفسیر خاصی از فلسفه به پایان می رسد، امّا نگاه جدیدی به فلسفه از جانب سهروردی و محیی الدین ابن عربی مطرح می شود که به اعتقاد او، تدوین نوعی حکمت معنوی است. این در حالی است که در نگاه اندیشمندان غربی و مورّخان فلسفه، مرگ ابن رشد به معنای پایان تاریخ فلسفه اسلامی است و به اندیشه های سهروردی، ابن عربی و دیگر فیلسوفانی که پس از ابن رشد آمده اند، هیچ گونه توجهی نمی شود.

۲. از سه قرن پیش از صفویه دوره دوم آغاز می گردد و تا عصر صفویه ادامه می یابد. کربن معتقد است در این دوره الاهیات صوفیانه شکل می گیرد، و بزرگانی همچون مکتب ابن عربی، تعلیمات نجم الدین کبری، سهروردی، سید حیدر آملی، پیوند میان تشیع با تصوف و آیین اسماعیلی شکل می گیرد.

۳. از عصر صفویه تا کنون دوره سوم نام گرفته است. پاره ای از بزرگ ترین حکمای اسلامی متعلق به این دوره می باشند.(۱)

کربن از جمله کسانی است که بر حسب این تقسیم بندی معتقد است که دوره دوم از تاریخ فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار می باشد. از این رو در بیان عرفان و فلسفه اسلامی به اندیشمندان و متفکرینی می پردازد که در ایجاد حکمت معنوی حیات اثر بخش بوده اند، که باید به این شخصیت هایی که در ترسیم کربن از پدیدارشناسی اسلام مؤثر بوده اند، مستقلاً پرداخته شود. لازم به ذکر است که کربن در مقدمه کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار سید حیدر آملی در بیان مراحل تطور و تحول اندیشه شیعی در حکمت و عرفان، به چهار مرحله قائل است. دوره اول را زمان حضور پیشوایان شیعی تا زمان نائبان بی واسطه امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و آغاز غیبت کبری در سال ۳۲۹هجری (زمان وفات آخرین نائب

۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷، صص ۷ – ۸.

امام عصر عج) می دانـد. دوره دوم را از سال ۳۲۹هجری قمری تا زمان خواجه نصیر الـدین طوسـی در قرن هفتم می خواند. دوره سوم را از زمـان مرگ خواجه نصیر طوسـی تا زمان میرداماد در قرن یازدهم و ظهور مکتب اصـفهان می شـمارد و دوره چهارم را از زمان مرگ میرداماد تا روزگار کنونی تقسیم بندی می کند.(۱)

تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر هانری کربن

هانری کربن به سـهروردی بسـیار علاقه مند بود. آن گاه که در فرانسه اشـتغال علمی داشت و در حال تخصـص یافتن در زبان های باسـتانی و آموزش زبان های فارسـی، عربی و پهلوی بود، موضوع تخصصـش را شـهاب الدین سـهروردی قرار داد. شاید بتـوان گفت که توجه کربن به شـیعه بـاطنی و عرفـان بر اثر دلـدادگی ای است که وی به سـهروردی داشت. از جمله کارهـای علمی کربن در ایران، تصـحیح مجمـوع آثـار سـهروردی است که جزء مجموعه گنجینه هـای نوشـته هـای ایرانی می باشـد. او نخستین کسـی بود که با همکاری تعدادی از اندیمشـندان ایرانی به جمع آوری مجموعه آثار سهروردی همت ورزید. شایگان درباره تأثیر پذیری کربن از شخصیت هایی همچون هایدگر، اتین ژیلسون، سهروردی و دیگران می گوید:

پس سیر و سلوک کربن جنبه های گوناگون دارد که مجموعه آنها به راهی می انجامـد که در یک سوی آن اتین ژیلسون و مطالعات وی در قرون وسـطا قرار دارد و در سوی دیگرش عرفان اشـراقی سـهروردی، ضـمن آن که در مراحل راه به متفکران پروتسـتانی چون لوتر و هامان و به فیلسوفی چون هایدگر بر می خوریم. در طول این راه کربنی می یابیم که به گفته ر. شـتوفر در عین حال «متکلمی پروتستان»، «اهل تأویلی» از مشرب هایدگر، مستشرقی آشنا به رموز عرفان و مورخی مذهبی است.

۱- سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، مقدمه هانری کربن، صص ۱۴ – ۱۳.

هیچ یک از اینها جانشین دیگری نمی شود، زیرا فعالیت های معنوی کربن به نحوی با یکدیگر همزمان بودند. کربن همچنان که در گذشته زبانهای عربی و سانسکریت را با هم آموخته بود، مستشرقی بود در عین حال آشنا به تأویل فلسفی هایدگر. گذار از هایدگر به سهروردی، که آن همه کنجکاوی برانگیخت، معنایی ندارد مگر در صورت در نظر گرفتن گسستی معرفت شناختی که در آن «دازاین» (Dasein) هایدگری باری از حد خود در گذرد تا به ساحت اخروی وراء مرگ بودن برسد.(۱)

دکتر نصر درباره نقطه عطف زندگی هانری کربن اینچنین می گوید:

کربن به من گفت که نقطه عطف فلسفی زندگی او آن روزی بود که در دانشگاه سوربن سر کلاس ماسینیون نشسته بود. ماسینیون از علاقه کربن هم به فلسفه و هم به هایدگر و کسانی مانند او آگاه بود و علاقه معنوی کربن را به فلسفه خوب می شناخت. او در پایان کلاس، کتاب کهنه ای را از جیب بیرون آورد در حالی که آن را به کربن می داد، گفت: «این گمشده توست». این کتاب، چاپ سنگی بود از حکمه الاشراق سهروردی.(۲)

سهروردی از جمله نخستین فیلسوفانی است که مورد توجه کربن بوده و پایه فکری او را تشکیل داده است. سهروردی توجه خاصی به فلسفه خسروانی (ایران باستان / پهلوی)، فلسفه افلاطونی، نو افلاطونی و عرفان اسلامی داشته است و در راه پیوند میان این مؤلفه ها، به طرحی جدید از فلسفه و تبیین عالم دست زد که آن را می توان در کتاب حکمه الاشراق او دید. کلیه عناصری که مورد توجه سهروردی است، به نوعی معطوف به عرفان و تفسیر باطنی از عالم است. سهروردی خود تحت تأثیر فلوطین بود. همان طور که فلوطین در صدد جمع نمودن میان افکار و اندیشه های فیلسوفان پیش از خود بود و فکری

۱- آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۸.

۲- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۵۳.

اشراقی و شهودی داشت، سهروردی نیز به هماهنگ سازی میان حکیمان یونان، ایران، پیامبران و عرفا پرداخت. و این امر بسیار مورد توجه اندیشمندی چون کربن قرار گرفت که به دنبال تأویلی باطنی از عالم بود. شاید در فرهنگ اسلامی، سهروردی نخستین کسی باشد که فکرش الهام بخش کربن در طرح مسأله حکمت معنوی به جای فلسفه یونان بوده است.نصر درباره علاقه کربن به سهروردی می گوید:

از رهگذر مطالعه آثار سهروردی بود که عالم تشیع ایرانی بر او نمایان شد؛ عالمی که کربن آن را وطن معنوی خویش احساس می کرد. او دلبستگی شخصی و بسیار عمیقی به امام دوازدهم و دیگر امامان شیعه داشت به گونه ای که عشق او به امامان شیعه باور نکردنی بود، چنان که گویی خود از شیعیان بسیار پرهیزگار است.(۱)

سهروردی که عناصر ذهنی خود را وامدار افلاطون، فلوطین، فلسفه خسروانی و تصوف اسلامی بود، اعتقاد داشت همه بزرگان اندیشه، فیلسوفان و انبیا به بیان یک حقیقت که همان حکمت اشراق است، پرداخته اند و بر این باور بود که شناسایی حقیقی، همان حکمت اشراق است که از ابتدای تاریخ جوامع از هرمس، _ که گفته شده همان ادریس پیامبر است _ زرتشت و دیگر پیامبران تا فیثاغورث، افلاطون، فلوطین و بزرگان صوفیه چون حلاج، بایزید بسطامی، سهل تستری، ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصری به آن پرداخته اند و همه آنان از یک حقیقت که با کشف و شهود و اشراق حقیقت حاصل می گردد، سخن گفته اند.(۲)

کربن درباره رابطه تفکرات نو افلاطونی، خسروانی و اسلامی و تطبیق آنها با یکدیگر بر این باور است که این مفاهیم قابلیت تطبیق با یکدیگر را دارند و معتقد است به دلیل عدم

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۴۷.

۲- ر.ک به: عبدالحسین نقیب زاده، درآمدی بر فلسفه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲، صص ۱۶۶ — ۱۶۵.

تطبیق یافتن این مفاهیم با یکـدیگر بوده که به کثرت و تعـدد جهان بینی ها و اندیشه ها در شـرق و غرب دامن زده شده است. به عنوان مثال وی معتقد است که میان سه اقنوم نو افلاطونی با حقیقت محمدیه در تفکر شیعه و صادر نخست نیز ارتباط وجود دارد و می گویـد طرح این مباحث از جانب اندیشـمندان در تمدن ها و فرهنگ های متفاوت، اصـطلاحاتی متفاوت برای یک حقیقت می باشـند، به طوری که این انـدیشه کربن دقیقاً ریشه در همـان تفکری دارد که سـهروردی نخستین نماینـده آن فکر شمرده می شود و می گفت که میـان انـدیشه هـای یونانی، پهلوی و اسـلامی هیچگونه تعارضـی وجود نـدارد و همه آنها را از یک آبشخور و خاستگاه می دانست و یا در تعبیری دیگر، ملاصدرا معتقد بود که حکما و اندیشمندان یونانی، معرفت و دانش خود را از سرچشـمه و مشـکوه نبوی گرفته اند، از اینرو کربن با الهام از سخنان امثال سهروردی و ملاصدرا بر این باور بود که تفاوت میان بسـیاری از انـدیشه ها و تمـدن های شـرقی، بر اساس اختلافی زبانی و اصـطلاحی است، و گرنه آن انـدیشه ها در بسیاری از موارد به بیان یک مفهوم و حقیقت می پردازند و سرمنشأ الوهی و نبوی دارد:

باید توجه داشـته باشـیم که فیلسوفان ایرانی ما با چه سهولتی سه اقنوم نو افلاطونی را که عبارتند از احد، عقل و روان (=نفس) بـا اصول سه گانه حکمت الاهی خودشان در ارتباط قرار داده انـد که عبارت است از لاهوت (جهان الوهیت)، جبروت (جهان تعقل) و ملکوت (جهان نفس)؛ از این هم بالاتر نوافلاطونی گری ایرانی مفهومی از این به میان آورده که مفهوم شـیعی خاص و همان صادر اول از مصـدر احـد است که نور محمـدی یا حقیقت محمـدیه نامیده می شود. در واقع این حقیقت همانا بارگاه تجمع گوهرهـای نورانی چهـارده معصوم است. میـان پیـامبر و امـام همـان روابطی فرض می شود که میـان عقل (اقنوم دوم در فلسـفه نو افلاطونی) و نفس (اقنوم سوم) وجود دارد. از اینجا به بنیاد فلسـفه نبوت می رسـیم که راه حل مشکل دشوار گذار از احد به کثرت یا از یک به

بسیار را به شیوه ای اصیل پیشنهاد می کند. بدین سان فلسفه شیعی و فلسفه نو افلاطونی به طور متقابل حامی و نگهدار یکدیگر می شوند. این امر تا این تاریخ هرگز در همایش های فلسفه مورد توجه قرار نگرفته است، ولی امری است که مقدمات و نتایج حاصل از آن می بایست به مشغله ذهنی ما تبدیل شود چرا که اینها در واقع سرچشمه شاخه شاخه شدن و تنوع جهان بینی ها در شرق و غرب را تشکیل می دهند.(۱)

از منظر سهروردی که به حکمت معنوی و پیوند میان حکمت پهلوی، سنت عرفانی و حکمت یونانی قائل است و میان آنها ارتباط و وحدت درونی قائل است، نوعی ارتباط میان مفاهیم زرتشتی و اسلامی به چشم می خورد و کربن به این ارتباط توجه خاصی دارد و در بسیاری از آثار خود از جمله تاریخ فلسفه خویش به مواردی از آنها اشاره می کند. وی می گوید که سهروردی میان شهریار عارف و حکیم ایران باستان و امام غائب شیعیان نوعی همسانی قائل بود، به طوری که سهروردی همان ویژگی هایی را که برای امام غائب شیعیان قائل بود، برای خسروان قائل بود. منظور از خسروان در سنت ایرانی همان نامی است که برای حکمای الهی استفاده نموده اند و برگرفته از نام کیخسرو حاکم پرعظمت و پرشکوه ایرانی است، از جمله اینکه سهروردی می گوید، همانطور که نور امام غائب موجب روشنی قلب مومنان و هدایت آنان می شود، هم چنین خسروان نیز از چنین ویژگی برخوردارند:

سهروردی خاطر نشان می کند که منظورش از قدرت مادی، اقتدار (خلافت) و به طور کلی قدرت سیاسی این دنیا نیست. خوارنه شامل قطب هم می شود. البته امام غائب از نگاه انسان ها پنهان است ولی نور او، قلب مومنان را روشن می کند و آنان را در پرده اسرار تا جایگاه خویش در طبقه هشتم آسمان ها هدایت می نماید، خسروان از چنین

۱- هانری کربن، اندیشه غربی و گفت وگوی تمدنها : مجموعه سخنرانی های همایش ۲۹ - ۲۰ اکتبر ۱۹۷۷، نشر و پژوهش فرزان، تهران، س ۱۳۷۹، ص ۲۶۲.

ویژگی هایی برخوردارند. به باور سهروردی؛ شهریار عارف و حکیم ایران باستان و امام غائب شیعیان در یک کفه قرار دارند.(۱)

وی در مسیر بیان حکیمان حقیقی حتی از دانایان و حکمیان ایرانی چون شاهان پیشدادی مانند فریدون و شاهان کیانی چون کیخسرو و از افرادی چون بزرگمهر نام می برد و آنان را در کنار حکیمان یونانی چون امپدکلس و فیثاغورث و عرفایی چون ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصری می نهد(۲) و معتقد است که مشابهت میان اندیشه های افلاطون و اعتقادات ایرانیان باستان نمی تواند برآمده از یک اتفاق باشد، بلکه این افکار مشترک را محصول حکمت باطنی و کشف حقایق عالم اعلی می داند.(۳)به همین جهت سهروردی خود را جانشین و وارث همان حقیقت اشراقی یا حکمتی می شمارد که بر حکیمان مذکور آشکار شده بود و دارای وحدت متعالی در تمامی جوامع و در میان تمام حکیمان است و حتی افرادی چون ابن سینا و فارابی را مصداق فیلسوف واقعی نمی داند، بلکه فیلسوف واقعی را عرفا و آن دسته از فیلسوفانی می داند که بهره ای از حکمت و اشراق داشته باشند. وی در یکی از کتاب های خود به بیان رؤیایی می پردازد که در آن از مؤلف اثولوجیا (که به اشتباه ارسطو تصور می شد) می پرسد که آیا مصداق واقعی فیلسوف، مشائیانی چون ابن سینا و فارابی هستند یا نه؟ و ارسطو در جواب او می گوید که این چنین نیست و حکمای واقعی بایزید بسطامی و سهل تستری هستند و در واقع حکمایی را که اهل اشراق و شهود هستند، تأیید

۱- بن مایه های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ص ۲۳.
۲- شهاب الدین سهروردی، حکمه الاشراق، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران، ص ۱۵۷: (... و الاضواء المینویه ینابیع الخره « خره» و الرأی التی أخبر عنها زرادشت و وقع خلسه الملک الصدیق کیخسرو المبارک الیها فشاهدها و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا حتی إن الماء کان عندهم له صاحب صنم من الملکوت و سموه « خرداد» و ما للأشجار سموه « مرداد» و ما للنار سموه « اردیبهشت»).
۳- غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، س۱۳۶۶، صص ۴۳۹ – ۴۳۸.

می کند.(۱)به همین خاطر از نظر سهروردی، فلسفه ارسطو آغاز فلسفه یونانی نبوده، بلکه پایان آن بوده است(۲) و او مانند افرادی چون مارتین هایدگر، به فیلسوفان پیش از ارسطو چون افلاطون و حکیمان پیش از سقراط چون فیثاغورث و هراکلیتس توجه بیش تری دارد و آنان را به حقیقت و حکمت نزدیک تر می داند(۳) و در واقع می کوشد تا میان حکمت زرتشت و افلاطون وحدتی ایجاد کند.(۴) با وجود آن که سهروردی همان طور که در مقدمه حکمه الاشراق یادآوری می کند، معتقد است که باید اول به دنبال حکمت بحثی و سپس به دنبال حکمت ذوقی بود، اما آنچه جلب توجه می کند، این است که وی با انتقاداتی که به پیروی از غزالی بر فلسفه و منطق ارسطویی وارد می سازد، می خواهد یک رویّه و روش خاصی را در فلسفه اسلامی که کربن از آن الهام می گیرد و از آن به حکمت معنوی تعبیر می کند، فراهم سازد. سهروردی خواست تا از حکمت دینی و سنت اشراقی، رویّه خاص فلسفی خود را بنا نهد. در این مسیر به یک نوع وحدت باطنی و درونی میان تمامی اندیشمندان، مکاتب و حکیمانی که حقیقت را از مسیر کشف و مشاهده می طلبند، قائل است. و در

۱- سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱، تهران، ص ۷۲ (به نقل از بخش ۵۵ الهیات کتاب تلویحات از آثار سهروردی)؛ تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ص ۲۹۵. ارسطو در رؤیا به سهروردی می گوید: « اینان – بایزید بسطامی و سهل تستری – فیلسوفان به حق بودند» . بدین سان حکمت اشراق میان فلسفه و تصوف، پیوندی ایجاد کرد و آن دو از آن پس از یکدیگر جدایی ناپذیر شدند.

۲- سه حکیم مسلمان، ص ۷۱(به نقل از مقاله ششم شهاب الدین سهروردی از طبیعیات کتاب مطارحات).

۳- سهروردی در بیان کمالات و تجربه های عرفانی و عظمت شخصیت افلاطون به نقل داستانی از تخلیه روح و عروج وی به عالم نور می پردازد و می گوید: «و قد حکی الالهی افلاطون عن نفسه فقال ما معناه: إنی ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً و صرت کأنی مجرد بلا بدن، عری عن الملابس الطبیعه، بریء عن الهیولی فأکون داخلاً فی ذاتی خارجاً عن سایر الاشیاء فأری فی نفسی من الحسن و البهاء و السناء و الضیاء و المحاسن العجیبه الانیقه ما ابقی متعجباً فأعلم أنی جزء من اجزاء العالم الاعلی الشریف.»، تلویحات، مجموعه اول آثار سهروردی، چاپ استانبول، ص ۱۱۲.

۴- سه حکیم مسلمان، ص ۷۳.

میان تمامی اندیشمندانی که در حوزه نظر و عمل اشتغال دارند، آنانی را که هم در فلسفه استدلالی و هم در عرفان به کمال رسیده اند، برترین و کامل ترین طیف می داند که به معرفت واقعی رسیده اند و از آنان به حکیم متأله تعبیر می کند(۱) و فیثاغورث و افلاطون از یونان و خود را در جهان اسلامی از جمله این حکیمان می داند.

هانری کربن معتقد است که نظرات سهروردی بر اندیشه های خواجه نصیر طوسی، ابن عربی و شارحان شیعی و ایرانی ابن عربی بی تأثیر نبوده است.(۲) هم چنین بر میرداماد که متخلص به اشراق است و بر صدرالمتالهین شیرازی که بر کتاب حکمه الاشراق تعلیقه نوشت و بر عده ای از زرتشتیان شیراز به همراهی موبد بزرگ آذر کیوان که اوپانیشادها و بهگودگیتا را از سانسکریت به فارسی ترجمه کرده اند، تأثیرگذار بوده است. به علاوه کربن معتقد است جمع میان اشراق، ابن عربی و تشیع امری بود که نزد محمد بن ابی جمهور به ثمر رسید و در فاصله سده های نهم هجری (پانزدهم م) و دهم هجری (شانزدهم م) جهش فوق العاده ای به وجود آورد،(۳)به طوری که ابن ابی جمهور احسائی بعدها بر فرقه شیخیه و بزرگان این طایفه بسیار اثرگذار بوده است.

عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن درباره مهدویت

۱. شهاب الدین سهروردی: با توجه به موقعیت خاصی که شهاب الدین سهروردی در عالم اندیشه دارد و تأثیر ژرفی که بر فیلسوفان و عرفان

۱- به تعبیر سید حسین نصر، از کاربرد لفظ «متأله» درباره حکیمان اشراقی توسط شهاب الدین سهروردی است که این لفظ برای دسته ای از حکمای الهی در ایران از جمله ملاصدرا به عنوان صدر المتألهین به کار رفته است. (سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۱۸۳).

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۷.

۳- تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۳۰۸ – ۳۰۷.

شناسان پس از خود گذارد، می توان به پاره ای از نظرات او که درباره مهدویت است، اشاره نمود. نظراتی که یا مستقیماً درباره مهدویت می باشد، و یا نگرشی فلسفی است که توسط دیگران در زمینه مهدویت مورد بهره برداری قرار گرفته است. به این جهت کربن در آثار خود به پاره ای از این آرا اشاره می کند.

۱. ۱_ نبوت باطنیه: هانری کربن معتقد است که سهروردی به عنوان فیلسوفی که به دنبال تفسیری معنوی و باطنی از دین و فلسفه است، اعتقاد داشت که باید در حکمت و تجربه معنوی و تفسیر باطنی از شریعت، فردی حکیم که سرسلسله حکیمان است و در ادبیات عرفانی موسوم به قطب الاقطاب است، قرار داشته باشد. «در حقیقت، سهروردی کسی را در سرسلسله حکما قرار می دهد که در حکمت و تجربه معنوی به یک اندازه به مقام والا رسیده باشد».(۱) از نظر کربن این قطب کسی است که چون به مقامی والا و بلند رسیده، می تواند مفسّر رسالت نبوی باشد و بدون حضور او عالم نمی تواند باقی بماند، حتی اگر مردمان او را نشناسند.

کربن پس از این که نگرش سهروردی را درباره قطب بیان می کند، می کوشد تا هماهنگی این فکر او را با مسأله قطب الاقطاب یا امام در فکر شیعه بیان کند. وی می گوید مسأله امامت که به دنبال دایره نبوت و ختم نبوت قرار می گیرد و با ولایت گره خورده است، از استوانه های نبوت باطنیه باقیه است و پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هرچند رسالت مسدود شد و پس از وفات ایشان رسالت نبوی ختم یافت، امّا نبوت باطنیه باقیه، همچنان با مسأله امام (قطب الاقطاب) و ولایت او ادامه می یابد.

کربن معتقد است که دلیل این که فقهای حلب سهروردی را محاکمه کرده بودند، اعتقاد

ص:۸۸

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۵.

سهروردی به ادامه یـافتن نبوت باطنیه به وسـیله امامت بوده است. زیرا او گفته است که خداونـد قادر است در هر زمانی، حتی زمان کنون، پیامبری را برای انسان ها گسیل دارد. از نظر کربن منظور سهروردی این نبوده که خداوند پیامبری را پس از خاتم رسولان، محمد مصـطفی صـلی الله علیه و آله و سـلم می فرسـتد تا شـریعت جدیدی را بیاورد، بلکه منظور او نبوت باطنیه بوده است، خداونـد پس از خـاتم الانبیـا امـام را می فرسـتد که دارای ولاـیت و نبوت بـاطنیه است و به تأویل و تفسـیر شـریعت می پردازد. از نظر کربن این سخن سهروردی دست کم نشانی از تشیع باطنی است که در او قرار داشت:

در محـاکمه سـهروردی... اگرچه مراد از پیـامبری دیگر، نه پیـامبر واضع شـریعت، بلکه نبوت باطنیه بود؛ امّا این نظریه، دسـت کم، نشـانی از تشـیع بـاطنی در خود داشت. بـدین سان سـهروردی، با اثر خود که حاصل عمر او بود و با مرگ خود، به عنوان شهید راه حکمت نبوی، فاجعه «غربت غربی» را تا پایان آن به تجربه دریافت.(۱)

در راسـتای همین تشیع باطنی، کربن می کوشـد تا عناصـر فکری سـهروردی را که در مسـیر درک باطنی از دین و تشـیع قرار دارد، آشـکار سازد. وی می گوید که سـهروردی با استفاده از اصطلاح قرآنی اهل کتاب، یعنی امّتی که دارای کتابی آسمانی هستند، معتقد بود که در رأس این امّت، شخصی با عنوان «قیّم بالکتاب» قرار گرفته است که برای درک معنای درونی و باطنی قرآن و درک مشـکلات قرآن بایـد به او رجوع نمود که این اصـطلاح قیّم بالکتاب که سـهروردی به کار برده است، در تشـیع برای نامیـدن امام و نقش اساسـی او به کار گرفته شـده است.(۲) بـه همیـن جهت کربن نـتیجه می گیرد که بی علت نیست که سهروردی پس از ذکر نقش قطب در مقدمه اثر مهم خود «حکمه الاشراق»

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۵.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۷.

بـار دیگر اصـطلاح خـاص تشـیع را بـه کـار می گیرد. در واقـع این را دلیلی بر این امر می دانـد که میـان تفکر اشـراق و تشـیع نزدیکی وجود دارد؛ زیرا در تفکر عرفانی و شیعی اعتقاد بر این است که یکی از ویژگی های امام ازجمله امام مهدی عجل الله تعـالی فرجـه الشـریف هـدایت بـاطنی و تفسـیر بـاطنی از شـریعت و رسـالت اسـت.(۱)بـه همین جهت مفهـوم امـام در اندیشـه سهروردی چون تشیع باطنی مسأله ای جدّی بوده است.

۲. ۱ــ عالم مثال: سـهروردی به پیروی از افلاطون و نو افلاطونیانی چون فلوطین برای عالم نظامی طولی قائل بود. و همان طور که افلاطون علاوه بر عالم مادّه به عالم مُثُل (ایده ها) قائل بود یا فلوطین که در نظام طولی عالم به ترتیب معتقد به: احد، عقل، نفس، طبیعت و مادّه بود، سـهروردی هم با توجه به اصـطلاح شناسی خاص خود که متأثر از ادبیات اشراقی بود، معتقد بود که در نظـام طولی عالـم، عالم نور الانوار (ذات خداونـد)، عالم انوار قاهره (عقل)، عالم انوار مـدبّره (نفس)، عالم مُثُل معلّقه (عالم مثال) و عالم مادّه قرار گرفته است.

منظور سهروردی از عالم مُثُل معلّقه غیر از عالم مثالی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و به آن عالم مثل نوریه هم گویند. در واقع سـهروردی علاوه بر این که معتقـد به عـالم مُثُل افلاطونی (مُثُل نوریه) بود و برای تمامی پدیـده های جزئی عالم یک صورت و مثال کلی در عالم مُثُل قائل بود، به عالم مُثُل معلّقه یا عالم مثال که حد فاصل میان عالم محسوس و عالم معقول یا به تعبیر دیگر عالم روحانی و عالم

۱- در قرآن آیات زیادی وجود دارد که یکی از وظایف امام را صریحاً هدایت به امر و دستور خداوند، بیان می کند. از جمله در سوره انبیاء، آیه۷۳:) و جعلناهم أئمه یهدون بأمرنا (و سوره سجده، آیه ۲۴:) و جعلنا منهم أئمه یهدون بأمرنا (.

جسمانی است، قائل بود.(۱) بنـا براین عالم مثال افلاطونی (مُثُل نوریه) در نظر سـهروردی غیر از عالم مثالی (مُثُل معلقه) اسـت که وی بیان می کند.(۲) مضافاً او علاوه بر سلسله مراتب عالی فرشتگان به یک رشته عرضی از فرشتگان قائل شد که این رشته عرضـی قابـل تطبیق بـا جهـان اربـاب انواع یا عالم مُثُلی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و معتقـد بود که مُثُل افلاطونی یا عالم ارباب انواع به مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی کنند.

بنابراین عالم مثالی که سهروردی از آن سخن می گوید، حد میانه و حد وسط عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته است و به تعبیر فیلسوفان، خیال فعّال می توانـد آن را درک کنـد. از نظر وی مُثُل معلقه یا عالم مثال عالمی است که فراتر از عالم مادّه یـا عالم جسـمانی است و قائم به ذات می باشـد و دارای بعضـی از ویژگی های عالم مادّه چون صورت و شـکل می باشـد، امّا دارای جِرم و بُعـد نیست. در واقع موجودات جهـان حسـی، مظـاهر و جلوه ای از عـالم مثـال هسـتند و هر چه در عالم مادّه قرار دارد، جلوه ای از عالم مثال می باشد.

سهروردی بنا به قاعـده امکان اشـرف که وجود ممکن اَخَس را قبل از ممکن اشـرف ممتنع می داند، معتقد است که عالم برتر بایـد قبـل از عالم پست تر تحقق داشـته باشـد و با این حساب، عالم مثال بایـد پیش از عالم مادّه وجود داشـته باشـد، و هر عالم پست تر نسبت به عالم برتر، حالت محبت و کشش دارد و وجودش وابسته به آن عالم

۱- ر.ک به: غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، چاپ دوم، حکمت، تهران، س ۱۳۶۶، صص ۴۱۵ — ۴۱۳ ؛ سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ۸۵- ۸۴؛ میر عبدالحسـین نقیب زاده، درآمدی به فلسفه، چاپ دوم، آگاه، تهران، س ۱۳۷۲، ص ۱۶۷.

۲- سهروردی در حکمه الاشراق درباره تفاوت عالم مُثُل معلقه (عالم مثال سهروردی) و مُثُل نوریه (عالم مثال افلاطونی) می گویـد: « ... و الصور المعلقه لیست مُثُـل افلاطون فان مُثُل افلاطون نوریه ثابته فی عالم الانوار العقلیه و هـذه مُثُل معلقه و لیس لها محل فیجوز ان یکون لها مظهر من هذا العالم» (حکمه الاشراق، چاپ سنگی، ص۵۱۱) .

است. سهروردی مُثُل معلّقه را جواهری روحانی دانسته که در عالم مثال قائم به ذات خود می باشند و معتقد است که غرایب و عجایب عالم مثال بی پایان و شهرهای آن غیر قابل احصا است و افرادی که اهل ریاضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار باشند، می توانند از راه های مختلف، امور غیب را دریافت نمایند.(۱)

کربن در تاریخ فلسفه خویش در توصیف عالم مثال معلّقه سهروردی می گوید:

در این عالم که می توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف باز یافت، عالم مثال، قوام و استقلالی پیدا می کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می کند. شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در همین عالم قرار دارد.(۲)

سهروردی معتقد بود که اهل اشراق در خلسه های معتبر و مکرر خود به عالم هورقلیا راه یافته و «هورخش» را مشاهده می نمایند. منظور از هورخش در زبان اشراقیون وجهه عالی الاهی است که در زیباترین صورت متجلی می گردد و سهروردی درباره آن می گوید:

و قد یکون المخاطب یتراء فی صوره إمّیا سماویه او فی صوره ساده من السااداه العلویه و فیشجاه الخلسات المعتبر فی عالم «هورقلیا» للسید العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسدین المبجل الذی هو وجه الله العلیا علی لسان الاشراق....(۳)

کربن کلمه «فیشجاه» در سخن سهروردی را به معنای «پیشگاه» معنی نموده است.

بنا به نظر کربن این عالم مثال که حد واسط میان عالم معقول و عالم جسمانی است و توسط خیال فعّال درک می شود، عالمی است که می توان در آن همه غنا و تنّوع جهان محسوس را به حالت لطیف بازیافت و در واقع عالم مثال، مدخل و

۱- شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، صص۴۱۸ – ۴۱۷.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

۳- المشارع و المطارحات، چاپ استانبول، ص ۴۷۴.

ورودی عـالم ملکوت می باشـد و سـهروردی نخستین فیلسوفی است که وجود شناسـی این عـالم وسـط و مرز میان عالم مادّه و ملکوت را بیـان و تأسـیس نموده است و همه عرفا و حکمای اسـلام پس از سـهروردی به این بحث بر گشـته و آن را بسط داده اند. هانری کربن در این باره چنین می گوید:«به نظر می آید که سـهروردی نخستین فیلسوفی است که وجود شناسـی این عالم واسط را تأسـیس کرده است و همه عرفا و حکمای اسـلام به این بحث باز گشـته و آن را بسط خواهند داد.»(۱) از این رو عالم مثـال که مکان «اجسام لطیف» است، عالمی است که از طریق آن رموزی که پیامبران و تجربه های عرفانی به آن اشاره دارنـد، تحقق می یابنـد. بنـا به نظر کربن تأویل داده های قرآنی به واسـطه همین عالم انجام می پـذیرد و بـدون این عالم، جز کنایه ای مجازی امکان پذیر نخواهد بود.(۲)

نگرش ابـداعی سـهروردی درباره عالم مثال و قرار گرفتن شـهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در این عالم موجب شـد تا پس از او عده ای از متفکران از جمله ابن ابی جمهور که تأثیر او بر فرقه شیخیه محسوس است، متأثر از نظر سهروردی گردند، مضافاً که مؤسـس فرقه شیخیه یعنی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و دیگر بزرگان شیخیه بنا بر همین تفکر عالم مثال، معتقـد به عالم هورقلیا و زنـدگی کردن امام مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف و خانواده ایشان در آن عالم گردیدند، و بر اثر همین فکر که امـام مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف در عالم هورقلیا زنـدگی می کنـد، بحث دیگری را با عنوان رکن رابع مطرح نمودنـد، مبنی بر این که امام مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف چون در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زنـدگی می کند، برای اداره عالم مادّی نیازمند یک جانشین است که باب و نماینده او باشد. این

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

امر لا‌جرم آن ها را معتقد به بحث «رکن رابع» ساخت. بر اثر همین فکر پس از شیخ احمد احسائی و بزرگان فرقه شیخیه، افرادی چون علی محمد باب و حسینعلی بهاء با تکیه بر بحث عالم هورقلیا، خود را در ابتدا باب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و به تدریج خود را مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف خطاب نمودند و افکار و اعتقاداتی را دامن زدند که تاکنون نیز پیامدهای آن دامن گیر مسلمین می باشد.

۲. فرقه شیخیه واسماعیلی: کربن به جهت علاقه فراوان خود به تشیع و جنبه باطنی آن به همه فرقه ها و مذاهب شیعی که این رویکرد در آنها باشد، علاقه نشان می داد، از جمله به اساتید و بزرگانی که نماینده فکری این فرقه ها باشند، گرایش داشت و نزد آنان شاگردی می کرد. در این راستا سالها به گفتگو با علامه طباطبایی پرداخت و یا به نزد کسانی از جمله سرکار آقا، رهبر شاخه شیخی تشیع می رفت. زیرا مکتب شیخی از جمله فرقه هایی است که علاقه فراوان به ائمه ویژگی اصلی تفکر آنان است

از جمله فرقه هایی که دارای گرایش باطنی و تأویلی است، فرقه اسماعیلی می باشد، به طوری که آنان نسبت به تمامی احکام و آداب دینی تأویلات و تفسیرهای باطنی ارائه می دهند. این فرقه به جهت آن که در برهه ای از تاریخ در ایران نشو و نما یافتند و حتی توانستند در مدتی حکومت ایران را به دست بگیرند، در فرهنگ و تمدن ایران تأثیر به سزایی داشتند به گونه ای که بعضی از اندیشمندان بزرگ اسلامی گرایش اسماعیلی داشته اند.

به جهت گرایش و رویکردی که فرقه اسماعیلی به تأویل معنوی امور دینی از خود نشان می دهد و در واقع، از گرایش های باطنی شیعه تلقی می گردند، این امر برای هانری کربن از اهمیت به سزایی برخوردار می باشد. کربن که در تفسیر حکمت معنوی شیعه به تمامی فرقه ها و گرایش های عرفانی و باطنی شیعه توجه خاصی از خود نشان می داد، نمی توانست از مذهب اسماعیلی به راحتی

ص:۹۴

گـذر کند. تأویل در تفکر اسـماعیلی برای کربن بسـیار حائز اهمیت بود و همین امر او را متوجه این مذهب نمود. وی در مقاله ای که پیرامون تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام نوشته است، درباره فرقه اسماعیلی می گوید:

به تبع فکر و حقیقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن فکر و حقیقت هادیه «عقل هدایت» (امام از نظر شـیعیان) رخ می گشاید و با کلمه (Exegesis) لایتن فکر هجرت به خاطر می آید؛ یعنی فکر خروج از مصر که رمز خروج از مجاز و بردگی نسبت به ظـاهر کتـاب و هجرت به خـارج از تبعیـدگاه و مغرب، یعنی عالم ظاهر به قصـد مشـرق دیـدار و تفکر اصـیل و باطنی است. از نظرگـاه عرفـان اسـماعیلی کـار تأویـل توأم بـا یـک ولاـدت روحـانی است، به این معنی که تفسـیر متن کتـاب بـدون خروج و مهـاجرت روح ممکن نیست. امّـا این تفسـیر و تأویـل نوعی علم میزان است. از این نظرگـاه روش و کیمیـاگری جـابربن حیـان موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفی است.(۱)

از همین رو بخشـی از آثار اسـماعیلی و اندیشـمندان این فرقه مورد مطالعه و پژوهش وی قرار گرفتند و کربن به شرح تفکرات پاره ای از بزرگان اسـماعیلی در کتاب تاریـخ فلسـفه خویش می پردازد. از جمله کارهای کربن در این زمینه، نامه هایی اسـت که او دربـاره مـذهب اسـماعیلی جمع آوری نموده است و در این زمینه نـامه نگاری هایی را با یکی از بزرگ ترین اسـماعیلی شناسـان عصـر خـود ولاـدیمیر ایوانـف داشـت که به زبـان فارسـی نیز چـاپ گردیـده است.(۲) هـم چنین وی کتـاب «کشـف المحجوب» تالیف ابو یعقوب سجسـتانی را که درباره مذهب اسـماعیلی است و در قرن چهارم نوشته شده، با مقدمه ای به زبان فرانسوی

۱- هـانری کربن، مبـانی هنر معنوی، گردآوری زیر نظر علی تاجـدینی، چـاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، صص ۲۸ – ۲۷.

۲- زابینه اشـمتیکه، مکاتبـات هـانری کربن و ولاـدیمیر ایوانف، ع. روح بخشـان، کتابخـانه موزه و مرکز اسـناد مجلس شورای اسلامی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲.

چاپ نموده است، علاوه بر آن، کتاب «جامع الحکمتین» اثر ناصر خسرو قبادیانی را با تصحیح و مقدمه ای به زبان فرانسوی ترجمه نمود. باید اذعان کنیم که فرقه اسماعیلی در کنار شیخیه و گرایش عرفانی از امامیه بیش ترین سهم را در شناخت کربن از اسلام باطنی و حکمت معنوی شیعه داشته است.

۳. ابن عربی: وی ملقب به محیی الدین و از جمله شاخص ترین عارفان است که از او به پدر عرفان نظری یاد می گردد. بدین جهت، هانری کربن نمی توانسته به او توجه ویژه نداشته باشد. شاید بتوان گفت محیی الدین پس از شهاب الدین سهروردی، بیش ترین توجه کربن را به خود مشغول نموده است. و کربن پاره ای از شرح های فصوص الحکم محیی الدین را چون شرح سید حیدر آملی «جامع الاسرار و منبع الانوار» تصحیح نموده و بر آن پاورقی و مقدمه نوشته است و از جمله مجموعه آثاری است که به فرانسوی نوشته شده و مورد توجه کربن قرار داشته است.(۱)

۴. سید حیدر آملی: کربن در تقسیم بندی تاریخ تشیع معتقد است که سید حیدر آملی مهم ترین رخداد مرحله دوم تاریخ شیعه است؛ یعنی مرحله ای که از زمان خواجه نصیر الدین طوسی (۱۲۷۰م) که همراه با هجوم مغولان است، آغاز می شود و تا عصر صفوی ادامه می یابد. این بدان جهت است که سید حیدرآملی بر اساس نگرش باطنی کوشید میان تصوف و تشیع وحدتی ایجاد کند و این امر برای کربن بسیار شایان توجه بود. کربن در این باره می گوید:

بسط مطالعات اسماعیلی و پژوهش های جدید درباره حیدر آملی حکیم عرفانی شیعی (هشتم ق / چهاردهم م) منجر به این امر شده است که مسأله روابط میان تشیع و تصوف به شیوه ای نو طرح شود... تصوف

ص:۹۶

۱- حیدر بن علی آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۸.

عالی ترین کوشش درونی سازی وحی قرآنی، گسست با صرف ظاهر شریعت و سعی در باز زیستن تجربه درونی پیامبر در شب معراج است.(۱)

البته به نظر می رسد سید حیدر آملی در وحدت بخشی میان تصوف و تشیع و این که باطن تصوف همان تشیع است و باطن تشیع همان تصوف است، از شهاب الدین سهروردی الهام گرفته باشد. و همان طور که اشاره شد، نخستین کسی که با نگاهی شهودی و اشراقی میان باطن عرفان و فلسفه در نزد فیلسوفان پیش از سقراط، افلاطون و افلوطین با انبیایی چون هرمس، زرتشت و دیگر انبیا وحدت ایجاد نمود، سهروردی بود. به همین جهت کربن در بخش های فراوانی از کتاب تاریخ فلسفه خود تأثیر پذیری اندیشمندان پس از سهروردی را از وی گوشزد می کند.

تقریب باطنی مذاهب

کربن علاقه خاصی به مذاهب و فرقه های باطنی و حکمی دارد و به شیعه (اسماعیلی، شیخیه و امامیه)، حکمت خسروانی و مذهب زرتشت نیز از این منظر می نگرد. با توجه به این علاقه، گاه نیز برای تقریب و پیوند باطنی میان این مذاهب و فرقه ها و نشان دادن روحیه مشترک و حکمت معنوی میان آن ها، تلاش فراوانی می کند. از جمله این که وی درباره مسأله مهدویت در شیعه و سوشیانس در تفکر زرتشتیان به سخنی از قطب الدین اشکوری که از شاگردان میرداماد است، استناد می کند. اشکوری عقیده داشت که سوشیانس زرتشتیان همان است که ایرانیان به عنوان امام منتظَر بدان اعتقاد دارند و کربن با تکیه بر این سخن می گوید، که این سخن اشکوری بیانگر این است که اندیشه ایران شیعی همان منحنی اندیشه ایران باستان را دنبال می کند و گویی که همان سخن را می گوید که روح ایرانی با آن

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۶.

مأنوس بوده و به آن اعتقاد می ورزیده است.(۱)

کربن می کوشد تا میان سخنان نمادین و رمزگونه زرتشتیان درباره سوشیانس _ که چهره ای نامرئی است و از نطفه ای که در آب های دریاچه کانسائویا نگهداری شده، به طرز اسطوره ای تولد می یابد _ با سخنانی که در مکتب شیخیه بر اساس عالم غیر مادی و هورقلیایی گفته می شود، نوعی هماهنگی ایجاد سازد. چرا که همان طور که زرتشتیان درباره تولد سوشیانس سخنانی اسرارآمیز و نمادین می گویند، قائلان به عالم هورقلیایی و عالم مثال هم درباره فوق الارضی بودن و مکان غیر مادی ای که محل زندگی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است، سخنانی رمزگونه و اسرارآمیز می گویند. و با توجه به این که از ویژگی های تفکری که مبتنی بر تأویل و باطن گرایی است، سخنان نمادین، رمزگونه، تلمیحی و کنایه ای است، کربن در بیان آیین ها، اعتقادات و افکار ادیان و مکاتب از نمادشناسی و رمز شناسی مذاهب به شدت استفاده می کند.

نماد شناسی تطبیقی

کربن در راستای مفهوم تأویل باطنی، به نمادشناسی تطبیقی میان مذاهب شدیداً علاقه دارد و به جهت انس با اسماعیلی، شیخیه و عرفان شیعی می کوشد تا میان مفاهیم، اعداد و آیین ها نوعی هماهنگی و توافق ایجاد کند. بدیهی است که در تفکر و اندیشه عرفانی که با تأویل عمق و معنا و از طرفی با تأویل سطوح متفاوت معنا سر و کار دارد، وجود رمز، نماد و تلمیح به فراوانی دیده می شود و از آن جا که کربن به تقریب میان تمامی تفکرات باطنی در تاریخ فلسفه و عرفان و مذاهب اسلامی می اندیشد، از این رو می کوشد تا میان آن ها نزدیکی و وفاق ایجاد کند. کربن در تفسیر از نمادها و

۱- هانری کربن (آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی)، ص ۱۶۳.

سمبول هـا حتی به نگرش گوسـتاو یونگ در نمادشناسـی و اسـطوره شناسـی و بحث ضـمیر ناخودآگاه جمعی نیز نزدیک می شود و بر خلاف سنت گرایان که معتقد بودند، یونگ در تفسیر از نماد و سمبول به جنبه های الوهی و ماهیت معنوی نمادها و سمبول هـا توجه نداشـته است و تنهـا به جنبه های فرودین و لایه های زیرین روح انسان توجه داشـته است؛ وی بر این باور بود که یونگ در درون خود منظر سـنتی را باور داشته است. کربن مدتی را در جلسات سالانه اورانوس که در سوییس تشکیل می شد، شـرکت می کرد، جلساتی که افرادی همچون لویی ماسـینیون و ارنست بنتس و گرشم شولم شرکت می کردند و یکی از محورهـای گفتگو در آن حلقه، پیرامون انـدیشه هـای یونگ بوده که در آن زمان جزء مباحث مطرح در دنیای غرب تلقی می گشت. دکتر سید حسین نصر درباره اختلاف خود با کربن درباره یونگ و گرایش کربن به یونگ می گوید:

من همچون دیگر سـنت گراها معتقدم که یونگ ابداً ماهیت معنوی و متعالی نمادها و اسـطوره ها را درنیافته است. او نمادها و اسـطوره ها را روانشناسـی کرد و ناخودآگاه جمعی را جایگزین ذخایر الوهی، که منشأ همه نمادهای حقیقی است، ساخت. اما کربن بر این باور بود که هر چند یونگ در بیان و عبارات خود از ناخودآگاه جمعی سـخن گفته است، اما در درون خود منظر سنتی را باور داشته است.(۱)

به عنوان مثال کربن درباره تعداد امامان دوازده گانه شیعه به اهمیت رمزی و تطبیق آن با دوازده صورت فلکی منطقه البروج یا دوازده تن از نقبای بنی اسرائیل و دوازده چشمه ای که با عصای حضرت موسی شکافته شده یا دوازده هزار سال ادوار تاریخی مورد اعتقاد زرتشتیان یا تطبیق آن با ساخت مکعبی دوازده گانه کعبه

ص:۹۹

۱- سید حسین نصر، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، انتشارات رسا، تهران، س ۱۳۸۳، صص ۹۶ – ۹۵.

می پردازد.(۱) وی می گوید:

حدیثی شیعی، نزول نور محمدی در این جهان را به صورت نزول تدریجی به سوی دوازده حجاب نورانی توصیف می کند که دوازده امام، تمثیلی از دوازده هزار اعصار جهان است. دوازدهمین هزاره، امام رستاخیز یا قائم قیامت است. بنابراین، وجدان شیعی نیز دوره بندی اعصار جهان را مطابق تصویری دوازده گانه فهمیده است.(۲)

کربن معتقد است که باور به دوازده چهره مقدس در دوران مسیحیت با دوازده چهره مقدس در تفکر امامیه، خود گویای پیوند معنوی میان مسیحیت و اسلام است و در تبیین این ارتباط، اشاره به مادر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، حضرت نرجس خاتون می کند که در ابتدا مسیحی و از شاهزادگان روم و مادرش از نسل حواریون حضرت مسیح و شمعون وارث معنوی حضرت عیسی بود و پس از آن به دین اسلام در آمد، از این رو او را واسطه و حلقه اتصال میان معنویت اسلام و مسیحیت و عامل آشنایی مسیحیت با اسرار اسلام تلقی می کند.(۳)

کربن در تطبیق میان اندیشه های زرتشتیان و مسلمانان در اعتقاد به مهدویت و منجی آخرالزمان در ضمن کتابی که به تبیین بن مایه های آئین زرتشت در اندیشه سهروردی می پردازد، اینچنین می گوید:

... از زرتشت پیامبر آیین اورمزد (اهورمزدا «ارباب خرد») به ویشتاسب شاه، حامی او می رسد. بعد به آخرین زاده سلاله زرتشت می رسد که باید در آخرالزمان (عیون) متولد شود که به نوعی ظهور دوباره زرتشت است (آخرین منجی در آیین زرتشت که نسبت به زرتشت رابطه ای شبیه رابطه امام دوازدهم به حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم دارد).(۴) نور فرهی منجی و یارانش را

۱- سید حسین نصر، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، انتشارات رسا، تهران، س ۱۳۸۳، صص ۱۶۱ – ۱۶۰.
۲- هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۴۲.
۳- هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۶۲.
۴- هانری کربن به نقل از ایوگنیو دورس (Eugenio d'ors) می گوید: «وی مدعی است که اصول اخلاقی زرتشتی به نظام شوالیه گری انجامیده است و ما نیز گفته ایم که میان یاران سوشیانت زرتشتی و یاران امام دوازدهم وجوه مشترکی هست و در اینجا می توان این خصوصیت مستمر روح ایرانی را به خوبی دید. قبلاً گفتیم که نخستین بار سهروردی در باره گذار از حماسه پهلوانی و حماسه عرفانی سخن به میان آورده بود. این گذار را در انتقال و تبدیل جهاد اصغر به جهاد اکبر می توان دید» (هانری کربن، آیین جوانمردی، ص ۸).

پیروزمندانه یاری می دهد زمانی که او در حال ساختن دنیای نوینی به دور از پیری و مرگ و فساد و همیشه زنده و همواره پویاست. در این جا می بینیم که تفکر آخرالزمان، ویژگی نهایی روحانیت ایرانی نیز به طریق اولی غیبت خوارنه است، چنان که شامل غیبت امام دوازدهم و شبیه غیبت گراآل می شود.(۱)

همچنین وی در تطبیق میان اصطلاحات، به لفظ پاراقلیط در انجیل و تطبیق آن با امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می پردازد. او می گوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را پیش از آمدنش با لقب پاراقلیط خطاب می کردند و از آن جایی که میان خاتم نبوت و خاتم ولایت که امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است، همبستگی وجود دارد، اندیشمندان شیعی چون عبدالرزاق کاشانی و سید حیدر آملی به صراحت امام دوازدهم را با پاراقلیط که آمدن او در انجیل یوحنا بشارت داده شده است، یکی می دانند و کربن دلیل آن را این گونه تبیین می کند که، چون با آمدن امام یا پاراقلیط دوره معنای معنوی صرف وحی های الاهی، یعنی حقیقت دیانت که همان ولایت باقیه است، آغاز خواهد شد و فرمانروایی امام، عامل زمینه سازی قیامت القیامات خواهد شد.(۲) داریوش شایگان درباره این جنبه از افکار کربن می گوید:

به عقیده کربن پیوند معنوی مسیحیت و اسلام نمودار گذری است از دوازده چهره مقدس دوران مسیحیت به دوازده چهره مقدس بعدی در

۱- هانری کربن، بن مایه های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ترجمه محمود بهفروزی، انتشارات جامی، تهران، س ۱۳۸۴، ص ۹۹.
۲- هانری کربن، بن مایه های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ترجمه محمود بهفروزی، انتشارات جامی، تهران، س ۱۳۸۴، ص ۱۰۸.

دوران محمد صلی الله علیه و آله و سلم ؛ گذری که مادر امام دوازدهم چهره میانی و واسط آن است. در پرتو همین چهره است که مسیحیت با اسرار اسلام یا بهتر بگوییم با اسرار عرفان اسلامی آشنا می شود.(۱)

تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام

نگرش و قرائت کربن از شیعه، باطنی و مبتنی بر تفسیر معنوی است. با وجود آن که از منظرها و زوایای متفاوتی می توان به شیعه نگریست، اما آنچه در شیعه مورد توجه وی قرار گرفت، جنبه حِکمی و معنویت باطنی شیعه بود. و این همان جنبه ای بود که کربن را علاوه بر شیعه دوازده امامی، متوجه اسماعیلیه، شیخیه و حکمت خسروانی نمود، به گونه ای که کوشید تا عناصر اعتقادی و حِکمی مشترك این تفکرها را بیان نماید و میان آن ها پیوند و همخوانی به وجود آورد.

از دیدگاه کربن و بر اساس نگرش عرفانی، اختلاف اهل سنت و شیعه تنها بر سر جانشینی و رهبری سیاسی امام علی علیه السلام و خلیفه نخست نیست؛ بلکه اختلاف آن ها ریشه ای تر و بنیادی تر از مسأله رهبری سیاسی است. زیرا اگر جانشینی و خلافت پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را صرفاً یك نوع حکومت سیاسی و زعامت اجتماعی بدانیم، بعد از قرن نخست اسلام نباید این امر برای فریقین قابل توجه باشد و بر سر آن گفت و گویی شود. زیرا آن بحث، هم اکنون منقضی شده است، در حالی که همیشه در حیات اعتقادی و فکری فریقین، این گفت و گو وجود داشته است و هنوز هم مسأله امامت ــ بر خلاف مسأله خلافت ــ از جنبه کلامی و اعتقادی مطرح می باشد.(۲)

۱- داریوش شایگان، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۶۲.

۲- هانری کربن در باره رابطه نبوت، ولایت و فتوت که آن را جامع نبوت و ولایت می داند، می گوید: « اسلام بر پایه دو اصل اعتقادی استوار است: یکی نبوت که همانا رسالت پیامبر است، و دیگری ولایت که تجلی آن در امامان است. «اولیاءالله» که مظهر عصمت و انوار الاهیند، نمونه کامل رهبران روحانی و معنوی، یعنی ادامه دهندگان راه پیامبرانند. پس از دوره نبوت، ولایت آغاز می شود و فتوت که جامع هر دوی اینهاست، پایه گذارش حضرت ابراهیم علیه السلام، قطب آن امام علی علیه السلام و خاتم آن حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف است. از اینجا پیداست که اندیشه فتوت بستگی کامل با اندیشه شیعی و برداشت شیعه از امامت دارد. همچنان که پژوهشگران اهل سنت که به پژوهش در باره فتوت برخاسته اند، به رغم میل خود چون محققان شیعی عمل کرده اند. از دیدگاه فتوت، رسالت پیامبران از عصر حضرت ابراهیم علیه السلام همانند خدمت شوالیه گری است، یعنی حضرت ابراهیم نمونه فتی (جوانمرد) و امام علی علیه السلام نمونه کامل شوالیه است» (هانری کربن، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، چاپ دوم، انتشارات سخن، تهران، س ۱۳۸۳، صص ۸ - ۷). هانری کربن به نقل از فتوت نامه عبدالرزاق کاشانی در باره مراحل فتوت و ارتباط آن با مهدویت می گوید: «فتوت شامل سه مرحله است که مبدأ یا مبدع و پایه گذار آن حضرت ابراهیم علیه السلام بود، مرحله دوم امام علی علیه السلام که قطب آن بود و مرحله سوم امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف که خاتم آن خواهد بود. مولف تحفه الاخوان فی خصائص الفتیان معتقد است که فتوت امام علی علیه السلام در قیاس با فتوت حضرت ابراهیم علیه السلام همان نسبتی را دارد که پیامبری حضرت

ابراهیم به نسبت حضرت آدم» (هانری کربن، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، چاپ دوم، انتشارات سخن، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۲۰).

کربن دربـاره تفـاوت جوهری و بنیـادین میـان تسـنن و تشیع، اشاره به مسأله امامت و اعتقاد شیعه به امام می کنـد. وی معتقد است، اهل سـنت بر این باور هسـتند که پیامبر اسـلام با آوردن رسالت و کتاب آسـمانی دائره نبوت را بسته است و پس از وی دیگر رسالت جدیدی نخواهد آمد و تاریخ دینی اسـلام مسدود شده است، اما شیعه بر خلاف اهل سنت بر این باور هستند که با رحلت پیامبر اسلام تنها دائره نبوت مسدود شده است، اما پس از آن دائره دیگری آغاز شده است که آن دائره ولایت است، از این رو از منظر شیعه راه آینده باز است:

ص:۱۰۳

تشیع راه آینده را باز نگاه می دارد، زیرا معتقد است که حتی پس از بعثت ختم پیامبران هنوز می توان در انتظار چیزی بود، و آن چیز همانا آشکار شدن معنای درونی آموزش هایی است که بر پیامبران بزرگ وحی شده است.... اما این معنای درونی هنگامی به درستی ادراک خواهد شد که زمان ما به سر آید و امام دوازدهم که قطب عرفانی جهان و اکنون غایب است، ظهور کند.(۱)

وی می گوید بر خلاف اهل سنت که امام برای آنان تنها جنبه حاکمیت و زعامت سیاسی دارد و امام محور انضباط اجتماعی است که هیچ وظیفه الوهی بر عهده آنان نیست، شیعه امام را تأویل گر و قیم بالکتاب می داند:

امام از نظر شیعیان، قطبی است که همبستگی و انسجام وجود بر محور وی می چرخد و کسی است که با آشنا کردن پیروان خویش به معنای درونی و باطنی کتاب افق اخرت و معاد را به روی آنان می گشاید؛ در حالی که از نظر اهل تسنن، امام محور نظم اجتماعی است که هیچگونه رسالت تأویل یا مابعدالطبیعی بر وی نیست. در تسنن ضرورت وجود امام تابع ملاحظات دنیوی است و خود این مفهوم، مفهوم مقدس نیست، بلکه از زمره مفاهیمی عادی و غیر مذهبی است... در تشیع امام وجود مقدسی (البته خود دوازده امام را می گوئیم نه نایبان و نمایندگانشان را) است که امام بودنش در گرو گزینش مومنان نیست. او مظهر واقعیت ذاتی بشر، و نمودار «خود دیگر» اوست. و از همین جاست که گفته اند: «هر که بمیرد و امام زمان خود را نشناخته باشد به مرگ روزگار جاهلیت مرده است.(۲)

از نظر کربن، ادامه حیات معنوی اسلام و تأویل شریعت مبتنی بر مسأله امامت است که بنا به اعتقاد شیعه، امام دارای ولایت و عهده دار تفسیر دین است و به تعبیر سهروردی، قیّم

۱- به نقل از آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۴۴. (En Islam iranien, I, p. ۲۷- ۲۹)
۲- به نقل از آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۵۴ (En Islam iranien, I, p.۳۰۷)

بالکتاب است. به همین جهت شیعه معتقد است که اگر حجت خدا در زمین نباشد، زمین اهل خود را فرو خواهد برد.(۱)و یا نشناختن امام هر عصر و دوره توسط انسان های آن دوره را به مثابه حیات جاهلانه و زندگی شرک آلود تلقی می کند.(۲) پس امامت در تفکر شیعه نوعی جایگزین شدن امام به جای نبی در تبیین و تفسیر دین می باشد. از این رو پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، امامان یکی پس از دیگری تا ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف برای این مقام برگزیده شده اند. به همین دلیل کربن معتقد است که در تفکر اهل سنت، پس از وفات نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اسلام به شریعت محدود می گردد، امّا در تفکر شیعه، شریعت نبوی به حیات خود ادامه می دهد. از این رو، او تمایز اصلی شیعه و سنی را بر این اساس می داند و بنا بر همین اصل، کربن به مسأله مهدویت توجه خاصی دارد و آن را قله اصلی تفکر شیعی در عصر غیبت تلقی می کند. در واقع، از سپیده دم خلقت، حیات انسان با نبوت حضرت آدم و به دنبال آن نبوت خاتم النبیین آغاز می شود و با ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف پیگیری می شود. به همین جهت از نظر او مفهوم انتظار، به معنای چشم به راه بودن کسی است که با ظهورش معانی درونی و باطنی دین را می خواهد آشکار سازد.

کربن در بیان تفکر باطنی اسلام و حکمت معنوی شیعه، میان دو بعد رسالت و امامت ارتباطی تفکیک ناپذیر قائل است. وی معتقد است که پیامبر بیانگر رسالت و شریعت است که در طی بیست و سه سال به بیان پیام و رسالت الاهی پرداخت و شریعت توسط ایشان بیان شد، امّا بُعد دیگر شخصیت پیامبر که امامان دوازده گانه

۱- «لولا الحجه لساخت الارض بأهلها» .

۲- در واقع از مفهوم این روایت که گفته شده است: « من مات ولم یعرف امام زمانه، مات میته جاهلیه» استنباط می گردد که اگر کسی امام زمان خویش را نشناسد، مرگ او چون مرگ عصر جاهلیت است و به تبع زندگی و حیات او هم، حیات جاهلانه خواهد بود.

شیعه هم بـا او در این امر شـریک هسـتند، امـامت است. امـام کسـی است که توانایی فهم باطنی و جنبه ملکوتی شـریعت در او اسـت و امـامت طریقـتی است که انسـان هـا را به حقیقت خواهـد رسانـد. به این ترتیب سه جنبه شـریعت، طریقت و حقیقت به سرانجام خواهد رسید تفکر کربن در این باره مبتنی بر سخن نبوی است که فرمودند: «الشریعه اقوالی، الطریقه اعمالی و الحقیقه احوالی» سخنان من به منزله شریعت است و رفتار من به مثابه طریقت و احوال من حقیقت است.

کربـن دربـاره اعتقـاد شـیعه به امـام می گویـد که امـام به عنـوان عـالی ترین مظهر تأویـل تلقی می شـود که از آن در قرآن به راسخان در علم تعبیر می شود. شایگان درباره توصیف کربن درباره امام شناسی چنین نقل می کند:

امـام به عنوان عـالیترین مظهر تأویـل کتـاب، بـدینسان به اصـل موضوعه اساسـی فلسـفه نبوی تبـدیل می گردد. و همین حـدّت آگـاهی به ختم نبوت اعتقـاد ملازم آن، مبنی بر اینکه بشـریت نمی توانـد بی حضور پیامبران که تعیین کننـده چگونگی وجود اوست، تاب بیاورد. این است که به عقیده کربن، «درد اصـلی تشیع» را تشکیل می دهد، دردی آنچنان حاد که به انتظار معاد و ظهور امـام منتظر که فعلاًـ غـایب است و ظهورش به معنـای پایـان دائره گردش ایـام یا پایان زمان (Aion) ما خواهـد بود، می انجامد.(۱)

کربن امامت را در تفکر شیعه ادامه نبوت و تفسیر باطن دین و شریعت نبوی توصیف می کند و پیام نبوی توسط امامان نسل به نسل به ما می رسـد و آنان حجت های خداوند بر زمین هسـتند. کربن مراحل عمده امامت را در تاریخ شـیعه اینچنین توصـیف می کند:

نخستین مرحله با نخستین امام، یعنی علی بن ابیطالب آغاز می شود. او محرم رازها و صـندوق اسرار پیامبر اسلام بود. پیامبر در مورد علی علیه السلام گفته است: «من مدینه علمم و علی باب آن است». این مرحله نخست تا

۱- آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۳۳.

تـاریخی که « غیبت کبرای» امـام دوازدهم از آنجـا آغاز می شود؛ یعنی تا سال ۳۲۹ هجری (۹۴۰ میلادی) ادامه می یابـد. این سال در ضـمن سالی است که گردآورنـده بزرگ حـدیث در عالم تشـیع یعنی محمـد بن یعقوب کلینی، که مهمترین مجموعه هـای حـدیث در سـنت تشـیع را ترتیب داده در آن وفـات کرده است. مرحله دوم از کلینی تـا زمـان وفات نصـیرالدین طوسـی (۱۲۷۰م) است که خود از دست انـدرکاران تشـیع اسـماعیلی بود. به عقیده کربن خصوصـیت این مرحله فراهم آمدن و تنظیم شـدن مجموعه های بزرگ سـنت تشیع و یا تفسـیرهای بزرگ علمای شـیعه از قرآن است. مرحله سوم از طوسـی (یعنی هجوم مغول) تـا عصـر صـفوی است، در آغاز قرن شانزدهم میلادی. مهمترین رویـداد این مرحله آثار با اهمیت حیـدرآملی است که کوشـید تا تصوف و تشیع را آشتی دهـد و بـدینسان کلیتی تمام از تشـیع بنا کند. مرحله چهارم از صوفیه به بعد (برپایه مکتب اصـفهان) آغـاز می شود که چهره های ممتاز آن میرداماد و شاگردان وی هسـتند. این دوره عصـر قاجاریه را در بر می گیرد و همچنان ادامه دارد.(۱)

در بیان برتری مقام امامت رسول اکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم و پاره ای از انبیا ــ آنان که برخوردار از این مقام بودنـد ــ بر نبوتشان همین اسـتدلال قرآنی کفایت می کنـد که حضـرت ابراهیم، آن گاه که از ابتلائات و امتحانات سـخت با موفقیت و سربلنـدی خارج می شود، مفتخر به مقام امامت می گردد(۲)و خداونـد به پاس ارزش دادن به صبر و شـکیبایی او با وجود آن که در آن زمان مقام نبوت را دارا بود، مقام امامت را به او اعطا می کند. از این رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت

ص:۱۰۷

۱- آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۳۷.

۲- قرآن در سوره بقره آیه ۱۲۴، در باره به امامت رسـیدن حضرت ابراهیم می فرماید: «و إذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فأتمهن قـال إنی جاعلـک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهـدی الظالمین» . این آیات برتری مقام امامت حضـرت ابراهیم علیه السـلام را بر نبوت وی نشان می دهـد، همان طور که عصـمت را برای امامت اثبات می کنـد. زیرا آن گاه که حضـرت ابراهیم علیه السلام از خداوند می پرسد که آیا این مقام به ذریه و فرزندان من هم می رسد، خداوند در جواب می فرماید، ظالمان که در این جا منظور گناهکاران هسـتند، شایسته این مقام نمی باشند. که از مفهوم آیه استنباط می شود که بنا بر این امام باید بری از گناه و ظلم باشد.

ابراهیم علیه السلام که دارای مقام امامت بود چنین می گوید:) وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین([1]) یعنی ما ابراهیم را _ آن گاه که امام بود _ به آگاهی و اشراف به ملکوت و باطن عالم و کائنات رساندیم.

بنابراین مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام برتر از مقام نبوت او بود که خداوند تنها پس از آزمون های سخت این مقام را به او داد. به همین دلیل کربن امام را بشر ملکوتی می داند، به طوری که اگر عکس این قضیه صدق می کرد و مقام نبوت برتر از مقام امامت بود، هیچ گاه اعطای این مقام نمی توانست برای او یک پاداش تلقی گردد.

در حقیقت یکی از ویژگی هایی که در قرآن و عرفان برای مقام امامت بیان شده است و کربن به آن توجه خاصی دارد، این است که اگر کسی به مقام امامت برسد، علاوه بر جنبه مُلْکی بر جنبه ملکوت نیز اشراف و احاطه پیدا خواهد نمود و به عوالم برتر هستی آگاهی خواهد یافت. در واقع باید گفت که ریشه قرآنی موضوع قوس صعود یا سیر طولی عوالم و قوس نزول که در میان عارفان و حکیمان مطرح است، مبتنی بر همین آیه ای است که شأن نزول آن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام است و هر یک از عارفان و فیلسوفان به گونه ای این عوالم را با عناوینی همچون حضرات خمس، قوس صعود و قوس نزول و امثال آن بیان نموده اند به طوری که می توان گفت که بیان و ترسیم این عوالم چندگانه چه در میان فیلسوفان اشراقی همچون سهروردی و پیروانش و چه در میان فیلسوفان مشائی همچون ابن سینا و پیروانش، با ادبیات خاص هر یک از این دو مشرب فکری، متداول بوده است، مضافاً که در بیان این عوالم، از تفکر نوافلاطونیانی همچون فلوطین بی بهره نبوده اند، به طوری که عارفان و آنان

۱- سوره انعام، آیه ۷۵.

که روش ذوقی و شهودی داشته اند با بهره گیری از ادبیات قرآنی و فلسفی به ترسیم این عوالم پرداخته اند.

از جمله ویژگی های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا پیشوایان شیعه که به مقام امامت رسیده اند، این است که به جنبه ملکوتی عالم مُلْک احاطه و بر تأویل عالم، اشراف دارند. از خصوصیات علم به ملکوت و باطن عالم این است که امام می تواند بسیاری از اموری را که توده مردم به آن جهل دارند و دلیل آن را نمی دانند، تأویل کند و لایه های درونی عالم را تفسیر نماید، همان طور که حضرت خضر علیه السلام به جهت علم به ملکوت عالم، باطن و تأویل اموری را که هنگام همراهی حضرت موسی علیه السلام انجام داده بود و در قرآن به سه مورد آن اشاره شده، بیان نمود. به همین ترتیب امام نیز به باطن عالم اشراف دارد و می تواند تأویل امور عالم را بیان کند.(۱)بدان جهت در قرآن آمده است، آنانی که امام هستند و از ملکوت عالم باخبرند، از راسخان علم هستند که بر بطون و حقایق قرآن احاطه دارند و توانایی تأویل قرآن و امور عالم را دارا هستند.(۲)

از جمله روایاتی که کربن آن را درباره سطوح متفاوت حقیقت عالم و هم چنین برای طرح مسأله

۱- امام صادق علیه السلام در سخنی می فرماید که خدا رحمت کند برادر ما حضرت موسی را که اگر شکیبایی و صبر پیشه می کرد و می توانست کارهای حضرت خصر علیه السلام را - که بر حسب علم به باطن و تأویل عالم صورت می پذیرفت - تحمل کند، حضرت خضر علیه السلام هفتاد مورد از تأویل کارهای خود را برای حضرت موسی علیه السلام بیان می داشت. همچنین از جمله توانایی هایی که ائمه بر حسب مقام امامت و به جهت آگاهی به ملکوت عالم و علم به تأویل دارا بودند، پیشگویی هایی است که آن بزرگواران بیان داشته اند. از جمله سخنانی که امام علی علیه السلام به ابن ملجم درباره قتل خود می گوید یا سخنی که امام علی علیه السلام به سعد ابی وقاص در باره پسرش عمر سعد و جریان قتل سیدالشهداء امام حسین علیه السلام توسط او بیان می دارد. همه این موارد حاکی از علم به باطن، تأویل و ملکوت عالم است و اثبات می کند که آنان از مصادیق راسخون در علم می باشند.

۲- قرآن درباره آنان که علم به تأویل دارند، در سوره آل عمران، آیه ۷، می فرماید:) و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم (. در نگرش قرآن تنها کسانی که از راسخان در علم باشند و به باطن و ملکوت امور عالم آگاه باشند، توانایی تأویل را خواهند داشت. بر این اساس کربن معتقد است که فهم معانی با توجه به مرتبه معنوی امکان پذیر است و در این باره می گوید: « تمایز معانی، با توجه به مراتب معنوی، میان انسان ها صورت گرفته است که درجات آن را استعداد درونی آنان متعین کرده است.» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸).

وجود ظاهر و باطن در عالم مطرح می سازد و تفسیر باطن عالم را نیازمند به حکمت معنوی و نبوی می داند، این سخن امام صادق علیه السلام است:

کتاب خدا حاوی چهار امر است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق که عبارت به عوام، اشارات به خواص، لطایف به اولیا و حقایق به انبیا تعلق دارد». یا در روایتی دیگر آمده است: «ظاهر نص به شنوایی، اشارات به فهم، لطایف به تأمل و حقایق به حقیقت اسلام تعلق دارد.(۱)

از این رو پیامبر علاوه بر این که در مقام رسول بودن به تنزیل و ظاهر قرآن و شریعت می پردازد، در مقام امامت به تأویل، باطن و حقیقت هم می پردازد که پس از او امامان نیز هرچند که در تنزیل قرآن با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شرکت نداشته اند، امّا در تأویل و تفسیر باطنی شریعت نبوی با وی اشتراک دارند. به همین جهت کربن در مقاله نخست از تاریخ فلسفه خود در بیان حکمت معنوی شیعه، آن دسته از روایاتی را که اشاره به وحدت نورانی پیامبر و امامان دارد، ذکر می کند، مانند این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: «أنا و علی من نور واحد» یا «اول ما خلق الله نوری». این دسته از روایات بیانگر مسؤولیت مشترك و یکسانی است که پیامبر و امامان به جهت مقام امامت دارند که آن همان ولایت و سرپرستی نسبت به انسان ها است.

از دیگر ویژگی ها و خصوصیات مقام و منصب امامت علاوه بر تأویل، مسأله ولایت است. در واقع کسی که به مقام امامت الاهی نصب شده باشد، همچون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان دوازده گانه، دارای ولایت باطنی و مقام سرپرستی است که بر این اساس مؤمنان باید نسبت به امام حالت محبّت، انقیاد و اطاعت داشته باشند.(۲)در

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸.

۲- قرآن در این خصوص می فرماید:) اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (، یعنی مؤمنان باید به اطاعت خدا و رسول و صاحبان امر (امامان) بپردازند. و موارد مذکور در ادبیات قرآنی از مصادیق صاحبان دارای ولایت می باشد. کلمه ولایت دارای دو معنا است. آن گاه که این کلمه درباره خداوند، رسولان و امامان به کار می رود، به معنای سرپرستی و فرماندهی است و آن گاه که درباره مؤمنان و پیروان به کار رود، به معنای فرمانبرداری و اطاعت بی چون وچرا است. این تفاوت را از جنبه ادبی با فتحه و کسره واو در کلمه ولایت نشان می دهند.

تفکر شیعه، امام بیانگر جنبه های باطنی شیعه و طریقت دین تلقی می گردد که مؤمنان را به حقیقت دین واصل می سازد. به همین جهت، کربن معتقد است رویکرد عرفانی که مبتنی بر تأویل و تفسیر حِکمی از باطن دین است، در غیر اندیشه شیعه امکان تحقق نداشته است. زیرا به جهت مفهوم امامت و ولایت در تفکر شیعه است که عرفان رشد و بالندگی یافته است و ولایت عارفان بنا به نگرش عارفان از کسی اخذ می شود که صاحب ولایت باشد که همان امامان معصوم هستند. به همین جهت عرفا می کوشند تا سر سلسله عرفان و ولایت جزئیه خود را سینه به سینه به یک امام معصوم متصل سازند و این را امری ضروری تلقی می کنند؛ زیرا «ولایت جزئیه» یا به تعبیر خواجه عبدالله انصاری «ولایت قمریه» مأخوذ از «ولایت کلیه» یا «ولایت شمسیه» است که منظور از آن پیامبر اکرم و پس از ایشان ائمّه دوازده گانه هستند.

تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن

بر خلاف بسیاری از خاورشناسان که در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی، نگاهی همه جانبه و عمیق ندارند و به هر یک از مؤلفه های دین به صورت تفکیکی و تحلیلی نگریسته و از عناصر دین تحلیل ارگانیک و ساختاری ارائه نمی دهند، کربن از جمله محققینی است که وقتی به اسلام می نگرد، به جهت روش پدیدارشناسانه، به دنبال شناخت اصلی ترین و محوری ترین عناصر آن می باشد و به صورت میدانی و شبکه ای به تحلیل این عناصر محوری می پردازد. از این رو یکی از مؤلفه های بنیادین که برای او جلب توجه می کند، مسأله مهدویت است. وی آن را از محوری ترین عناصر اعتقادی عرفان و حکمت شیعی تلقی می کند. از دیدگاه کربن، مهدویت به معنای تفسیر باطن دین

ص:۱۱۱

و ظهور امام، احیای دوباره حیات انسان ها می باشد. وی می گوید: «ظهور امام، عین تجدید حیات آنان است و معنای عمیق اندیشه شیعی غیبت و ظهور امام نیز جز این نیست».(۱)

وی معتقد است که امام حاضر است، اما مردم خود را از دیدار او محروم نموده و در پس حجاب قرار گرفته و توانایی معرفت را از دست داده، از این رو می گوید:

افراد با ناتوان ساختن خود برای رؤیت امام، او را نسبت به خود، در پس حجاب قرار داده اند. زیرا آنان اعضای «درّاکه تجلّی الهی» و این «معرفت قلبی» را که در معرفت شناسی امامان تعریف شده بود، از دست داده یا فلج کرده اند.(۲)

کربن ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را منوط به کسب معرفت امام می داند و معتقد است چون ظهور امام، باطن همه تعالیم وحیانی در ادیان را آشکار خواهد کرد که این همان پیروزی تأویل خواهد بود، از این رو تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود،(۳) این امر متحقق نخواهد شد:

... تا زمانی که انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او بی معناست. ظهور امام، واقعه ای نیست که ناگهان روزی اتفاق افتد، بلکه امری است که هر روز در وجدان مؤمنان شیعی، حاصل می شود.... ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان هاست و این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. اخلاق جوانمردی از همین جا ناشی می شود و این اندیشه همه خلقیات شیعی را در خود دارد.(۴)

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۰۵.

۳- کربن در اثبات این امر که تا مردم به بلوغ و رسش روحی نرسند، ظهور امام عصر علیه السلام متحقق نخواهد شد، به سخن سعدالدین حموی استناد می کند: «امام غایب تا زمانی که اسرار توحید را از بند نعلین او استماع نکنند، ظهور نخواهد کرد، یعنی تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۶).

۴- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.(کربن وجود روحیه فتوت و اخلاق جوانمردی را در گذشته که توسط عرفا ترویج می شد و موجب نوشته شدن فتوت نامه ها گشت، عامل نوعی ترویج دین، تعالیم اخلاقی و آوردن آن تعالیم در متن زندگی و در میان مشاغل و حرفه ها می دانست، به طوری که موجب گشت تا اخلاق با زندگی گره خورد. از این رو کربن ظهور آینده امام را مستلزم استحاله قلب انسان ها و ظهور اخلاق جوانمردی می داند که این ظهور به ایمان آنان بستگی دارد.)

کربن در آثار خود به نقش محوری و کلیدی مهدویت و امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره های فراوانی دارد که ما در این جا به پاره ای از آن موارد که در اندیشه های او وجود داشته است، اشاره می کنیم.

نظریه پردازی بر اساس آموزه مهدویت

از منظر اعتقادات شیعه امامی و با دقت نظر کلامی در مباحث هانری کربن در باب مهدویت، اشکالاتی بر او وارد می باشد؛ امّا آنچه فراتر از این امر برای اندیشمندان معتقد به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می تواند بسیار جالب توجه باشد، این نکته است که کربن بر خلاف سنت خاورشناسان پیش از خود چون دارمستتر، گلدتسیهر، فان فلوتن، مارگولیوث، همیلتون گیب و دیگران که در شناخت اسلام و تشیع کم تر به عناصر و مؤلفه های اصلی و بنیادین آن توجه می کردند، به بیان اصلی ترین عناصر تفکر شیعی اشاره می نماید و بر تبیین آن ها تلاش می ورزد. در واقع کربن به عنوان یک خاورشناس و پژوهشگر روشمند توانست عمق اعتقادات شیعه را آشکار سازد و اساس و پایه های آن را که مایه استواری تئوریک شیعه در طول تاریخ بوده، تفسیر کند، به گونه ای که عظمت کار کربن نسبت به دیگر خاورشناسان و دین پژوهان غربی در مزیت بخشی و رجحان دادن به مهدویت بر دیگر آرای کلامی، بسیار نمودار است.(۱)

۱- با وجود آن که هانری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود از شیعه، به توصیف آن در تمامی گرایش هایش (اسماعیلی، شیخیه و دوازده امامی) می پردازد و کمتر سعی می کند تا به اظهار نظر و داوری بپردازد، گاهی دیده می شود که قلمش رها شده و به ترجیح یک اندیشه بر اندیشه دیگر و مقایسه میان آرا می پردازد و اظهار نظر شخصی می کند. به عنوان مثال در بحث عالم هورقلیا و ملاقات با امام عصر علیه السلام با کمال تعجب، وی به نظریه شیخیه گرایش پیدا می کند و معتقد می شود که کلیه تشرفات و دیدارها در عالمی فرامادی که همان عالم هورقلیا است، صورت می پذیرد و در بیان این اعتقاد، عالمان شیعه دوازده امامی را چون کلینی، طبرسی نوری، و شیخ مفید که معتقد به عمر طولانی امام عصر علیه السلام و زندگی جسمانی آن امام در همین دنیای مادی هستند، کژاندیش می داند.

در ساختار فکری شیعه، پاره ای از آموزه های اعتقادی، جایگاهی ویژه و بنیادین دارنـد، به طوری که با حـذف آن آموزه ها، تفکر شـیعه تعریف نمی گردد. به عنوان مثال تفکر شیعه با حذف امامت و ولایت و مهدویت امکان ندارد که پایدار بماند. در سخن پیشوایان دین، آنگاه که به بیان پایه های دین می پردازنـد، وقتی به بیان مسأله ولایت می رسـند، یادآوری می کننـد که همـه پـایه هـای دیـن مبتنی بر ولایت امامـان است و شـریعت از آن منظر معنـادار می باشـد. در واقع این اولـویت گـذاری در اعتقـادات، گویـای این است که نبایـد همه اعتقـادات را در یک ردیف نهاد و هم سـطح یکـدیگر پنـداشت و اولویت دهی به بعضی از اعتقادات را نادیده گرفت. کربن در مسأله مهدویت گاه به سوی شیخیه نزدیک می گردد و گاه به اسماعیلیه و امامیه توجه می کند و در این مسـیر، گاهی از مباحث عرفانی و اشـراقی ابن عربی و سـهروردی کمک می گیرد و می کوشد تا میان تفکر عرفـانی و حکمت معنوی تمامی انـدیشه های مکاتب و مـذاهب شـیعی و ایرانی توافقی ایجاد کنـد، امّا آنچه فراتر از این مـذاهب و تفکرات باطنی و معنوی در آثار او جلب توجه می کند، اهمیت مسأله مهدویت به منزله یک آموزه جدی است، که قابلیت نظریه پردازی بر اساس آن وجود دارد، به طوری که وی علاوه بر این که در ضـمن مقالات زیادی به موضوع مهدویت اشاره می کند، چندین مقاله مستقل درباره مهدویت نوشته است.

در واقع می توان گفت که با توجه به این که فکر شیعی و حکمت معنوی آن مبتنی بر مسأله امامت و مهدویت است، کربن در بیان این عنصـر در تفکر شـیعی بسیار موفق بوده است و شاید بتوان گفت پیش از او کسی نبوده است که بتواند به مانند او این رگه اصـلی تفکر شیعه را که در تمامی پیکره شیعه نفوذ دارد، نشان دهد. در تاریخ شیعه، اهمیت مهدویت امری پنهان نبوده و مورد توجه عوام و خواص قرار گرفته است، امّا کربن توانسته بود از جنبه نظری و تئوریک به

ترسیم موقعیت آن در تفکر دینی و خصوصاً در عرفان بپردازد.

در واقع همان طور که سلوک اخلاقی و عرفانی پیش از ابن عربی وجود داشته، امّا او توانست عرفان نظری را به تصویر کشد و آن را به طور سیستماتیک تدوین نماید و یا منطق قبل از ارسطو وجود داشته است، امّا ارسطو نخستین کسی است که به گردآوری و تدوین آن پرداخته است، هم چنین باید گفت که بنابر توصیف پدیدارشناسانه کربن از شیعه و اهمیت مسأله امامت و مهدویت، احساس می شود که نیاز به تأمل و اندیشه ورزی در عرصه مهدویت وجود دارد، به طوری که لازم است تا این آموزه دینی در نظام فکری و نظری فرهنگ و تمدن اسلامی وارد شود و از حاشیه به متن فرهنگ اسلامی کشانده شود و از آن در نظریه پردازی در عرصه های علوم اجتماعی و انسانی استفاده گردد.

انسان وقتی با منزلت و جایگاه مهدویت در شیعه شناسی کربن مواجه میشود ـ جدای از اشتباهات ممکن ـ احساس می کند که می تواند یک نظام فکری دینی بر اساس فکر مهدوی بسازد و با انس یافتن با آثار کربن در بیان مبانی شیعه و عرفان شیعی، این احساس شدیداً جلوه گر می شود که اندیشه مهدوی از چنان پتانسیلی برخوردار است که می توان آن را در سرلوحه یک نظام الهیاتی قرار داد متأسفانه هنوز پاره ای از عناصر فکر شیعی چون تفکر مهدویت و تفکر اخلاقی شیعه به مانند عرفان نظری به دنبال متفکری است تا به آن نظام بخشد و از آن سیستم بسازد و هنوز انتظاری را که باید از مسأله مهدویت در تصحیح جامعه و انسان و بنیادهای معرفتی ـ اعتقادی داشته باشیم، از پاره ای از تئوری ها و اندیشه های دیگر داریم.

مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن

کربن پی برده بود که اندیشه شیعی از منبع حکمت نبوی سیراب شده است و می دانست که نه

ظواهر دین یـا به تعبیر دیگر شـریعت، بیانگر کنه و حقیقت شـیعه است و نه فلسـفه و علوم عقلی می توانـد این گوهر شـیعی را نشان دهد. وی تحت تأثیر تفکر سـهروردی معتقد بود که فلسـفه یونان موجب شده تا حکمت نبوی به حاشـیه رانده شود و در واقع ادبیـات فلسـفی هر چنـد به دفـاع عقلانـی از دین برخـاست، امّا نبایـد فراموش نمود که جنبه آسـیب شـناختی هم داشت و موجب گردید تا ادبیات قرآنی و حکمت نبوی و علوی مورد توجه دقیق و محوری قرار نگیرد. چه بسا اندیشمندان اسلامی می توانسـتند با تکیه بر سـنت نبوی و امامت علوی و مهـدوی، نظامی حِکمی و معرفتی را بنیان گذارنـد. از این رو معتقد است که شیعه ناظر به انتظاری است که به معنای انتظار آمدن شـریعت جدید نمی باشد، بلکه به معنای ظهور شخصیت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است که وی می خواهد همان شریعت نبوی را تفسیر کند. در این راستا وی می گوید:

انـدیشه شـیعی، از همـان آغـاز، منبعی برای حکمتی از نوع نبوی مربوط به یـک دیانت نبوی بود؛ نه به ظاهر احکام آن و نه به افقی که منـابع و احکـام منطق عقلی حـدود آن را معین می کنـد، محـدود نمی شود. انـدیشه شـیعی، ناظر به انتظاری است، نه انتظار وحی شـریعتی جدید، بلکه ظهور کامل همه مبانی پنهان یا معانی معنوی وحی الهی. نمونه اعلای این انتظار ظهور، همانا ظهور امام غایب (امام زمان که اینک بنا به اعتقاد تشیع امامی غایب است) خواهد بود. به دنبال دایره نبوت که اینک بسته شده است، دایره جدید، دایره ولایت خواهد آمد که در پایان آن، امام ظاهر خواهد شد.(۱)

از این رو، وی معتقـد است که عمق و باطن شـیعه نه محدود به شـریعت و ظواهر دین می شود ــ نه مخالف و متعارض ــ و نه علوم عقلی می تواند حدود و عمق حکمت باطنی شیعه را به طور کامل بیان کند؛ بلکه از نظر او مفهوم امامت و ولایت

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۲.

است که می تواند بیانگر این حکمت معنوی شیعه باشد.(۱)

کربن معتقد است ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نیازمند فراهم گردیدن شرایط است و از طرفی ظهور مهدوی را بزرگ ترین پشتوانه و انگیزه تزکیه نفوس می داند که اساس فکر شیعی است، به طوری که سزاوار است مردم به جهت ظهور مهدوی نفس خود را تصفیه نموده و دینداری پیشه کنند. وی معتقد است ظهور آینده امام، نیازمند این است که مردم به سوی صلاح و خوبی روند و ظرفیت درک و پذیرش او را بیابند و به تعبیر دیگر، او را بخواهند. وی حتی دلیل تحقق یافتن روحیه فتوّت و اخلاق جوانمردی را که توسط عرفا ترویج شد و موجب نوشته شدن فتوّت نامه ها گشت، همین امر می داند. یعنی عارفان می کوشیدند تا با این عمل به ترویج دین و اخلاق بپردازند، تعالیم اخلاقی را به متن زندگی توده مردم آورند و در میان مشاغل و حرفه ها نهادینه سازند و اخلاق را با زندگی گره زنند. از این رو کربن معتقد بود برای این که ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف متحقق گردد، انسان ها باید خود را بسازند و ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان ها است و در واقع این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. وی می گوید:«معنای ظهور امام منتظر، همان جلوه کمال انسانیت است و باطن انسان زنده در روح را ظاهر می سازد و

۱- هانری کربن در اعتقاد خود مبنی بر این که شریعت و فلسفه نمی توانند کاملاً باطن و حقیقت معنوی شیعه را بیان کنند، معتقد بود، که مقوله امامت و ولایت امامان، بیانگر حقیقت حکمت نبوی و شیعی است و از آنجایی که عرفان را مبتنی بر امامت و قطب الاقطاب بودن امام و ولایت منتشر شده از جانبش می دانست و گمان می برد که عارفان توانایی ایفای این مسؤولیت را دارند و عرفان - بر خلاف شریعت و فلسفه – می تواند از عهده این مسؤولیت برآید، به عارفان و فیلسوفان حکیمی که رویکرد عرفانی داشته اند، بیش از فلاسفه مشائی اهتمام می ورزید. اما لازم به ذکر است که پذیرش این سخن کربن، مبنی بر این که باطن دین را باید بر اساس مبحث امامت و ولایت امام فهمید، لزوماً به معنای پذیرش این سخن نیست که باید لزوماً به عرفان یا تصوف گرایش پیدا نمود. چه بسا فردی ممکن است تصوف را ایفا کننده نقش امامت و ولایت نداند – علی رغم ادعای خود تصوف – امّا به اصل سخن کربن مبنی بر این که باطن شیعه همان امامت و ولایت پیشوایان دین است، وفادار باشد. در واقع کربن به طرح امامت و ولایت پرداخته است، لکن مصداق آن را در عرفان می جوید.

معنای این سخن، آشکار شدن سِرّ الاهی است که به انسان امانت سپرده شده...».(۱)

به همین جهت باید گفت مفهوم انتظار در فکر کربن، معنایی بسیار ژرف و پویا دارد و به معنای آمادگی روحی و تزکیه نفس جهت ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می باشد و هیچ گاه به معنای نادرست سکوت، خمودگی و افزودن گناه در جامعه نمی باشد، بلکه بر عکس انتظار به معنای اصلاح خود و جامعه می باشد. کربن پس از آن که این حدیث نبوی را نقل می کند: «اگر از عمر عالم یک روز باقی بماند، خداوند آن روز را آن قدر طولانی خواهد نمود تا امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف هور فرماید»، نتیجه می گیرد که این سخن نبوی، اعلانی صریح و پژواکی در همه ادوار تاریخ و در وجدان شیعی خواهد بود و این که خداوند با ظهور مهدوی می خواهد باطن همه ادیان ــ نه فقط باطن اسلام ــ را که دارای وحدت درونی متعالی هستند، آشکار سازد و از این امر به پیروزی تأویل که موجب بازگشت بشر به وحدت خواهد بود، تعبیر می کند.(۲)

نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت

۱. با آن که اهمیت مهدویت با توجه به روش شناسی کربن، بر ما پنهان نیست، امّا در پاره ای از مباحث مهدویت می توان سخنان او را به نقد کشید، هر چند که این خرده گیری، چیزی از اهمیت فکر او نمی کاهد و در شناخت او نسبت به این که مهدویت از ارکان فرقه های شیعه محسوب می گردد، هیچ گونه خدشه ای وارد نمی سازد.

در ابتدا باید خاطر نشان ساخت که بر خلاف بسیاری از مستشرقان که به اسلام نگاه تاریخی نگری دارند و این را دنبال می کنند که در قرون نخست چه رخدادهایی به وقوع پیوسته که موجب تکوین شیعه گردیده است، نگاه کربن به

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۹.

۲- تاریخ فلسفه، ص ۱۰۵.

مسأله شیعه پدیدارشناسانه است و تاریخی نیست؛ اما با تمام محاسنی که روش او داراست و شناخت گوهر شیعه و عناصر بنیادین شیعه را برای او امکان پذیر ساخته است، امّا از طرف دیگر پاره ای از نکات تاریخی را بر او پنهان گذارده است، از جمله این که وی تنها به جنبه عرفانی و فلسفی از دین توجه دارد و شیعه را تنها از منظر باطنی و عرفانی آن مورد توجه قرار می دهد و عمق شیعه را همان جنبه باطنی و معنوی آن می داند و به صحت و عدم صحت تاریخی مسائل در افکار فرقه هایی چون اسماعیلی و شیخیه و امامیه توجه نمی کند.

شیوه باطن گرایی کربن به عنوان مغز و باطن تفکر شیعه مورد اقبال پاره ای از اندیشمندان است؛ امّا نباید فراموش نمود که به شیعه از جنبه های دیگر هم می توان نگریست. مثلاً می توان به شیعه از منظر عقلی، کلامی، حدیثی و فقهی هم نگریست، به طوری که از این منظرها بخش های دیگری از شیعه می توانست مورد توجه کربن قرار بگیرد. کربن هر چه را در مسیر حکمت معنوی و باطنی شیعه بود، مورد امعان نظر خویش قرار داد. به این جهت تنها به طیف خاصی از فیلسوفان، عارفان و فرقه های شیعه توجه نمود. مثلاً به سهروردی و صدرالمتألهین بیش از دیگر فیلسوفان اسلامی چون ابن سینا توجه دارد، در میان فرقه ها، در کنار امامیه به اسماعیلی و شیخیه، بیش از دیگر فرقه های شیعه توجه دارد. زیرا در این فرقه ها بیش از دیگر فرقه ها به مسأله تأویل، باطن گرایی و جنبه های عرفانی توجه می شود. هم چنین به عارفان بیش از دیگر اندیشمندان اسلامی چون متکلّمان، محدّثان، فقیهان و دیگر عالمان شیعی، توجه می کند. در واقع نگاه کربن به شیعه نگاهی همه جانبه و همه سویه نیست. حتی در تحلیل منابع شیعی چون احادیث و روایات پیشوایان دینی، بیش تر به احادیثی که قابلیت تأویل حکمی و عرفانی را دارد، توجه می کند و تنها روایاتی را که

بتواند با آن ها حکمت باطنی شیعه را بیان نماید، ذکر می کند.

۲. گاه دیده می شود که وی به دسته ای از روایات که از جهت وثوق و اطمینان در سند و دلالت خدشه پذیرند، استناد می کند. از دیدگاه کربن چون حقیقت شیعه همان جنبه باطنی آن، یعنی حکمت و معنویت، می باشد، از اینرو هر چه که بیانگر این حکمت و معنویت باشد، مورد استناد او قرار می گیرد. به عنوان مثال به خطبه البیان منسوب به حضرت علی علیه السلام که در کتاب مشارق الانوار حافظ رجب برسی آمده است و از خطبه های غلو آمیز و افراطی درباره مقام امامت شمرده می شود، استناد می کند و صحت و سقم این حدیث را مورد توجه قرار نمی دهد، در حالی که این خطبه از جنبه تاریخی و سند شناسی، مورد تأیید حدیث شناسان نیست و همیشه مورد انتقاد عالمان دینی بوده است و صرفاً صوفیه دلالت و مضمون این خطبه را مورد تأیید قرار می دهند و به آن استناد می کنند. وی درباره شخصیت حافظ رجب برسی که بنا به نظر عالمانی از شیعه چون علامه مجلسی، قابل اعتماد نیست(۱)، پارسائی چنین می گوید:

در میان آثار رجب برسی که به هشت اثر می رسد، مشارق الانوار را که مهم ترین خطبه های عرفانی منسوب به امام اول را شامل می شود، می توان دیباچه ای بسیار عالی بر حکمت شیعی تلقی کرد.(۲)

علاقه زیاد کربن به شیعه معنوی، موجب شده که وی در مباحث مهدویت به سوی نظرات اسماعیلیه و شیخیه توجه زیادی کند و عمده اشکالات او در زمینه مهدویت متوجه نظراتی است که او به ویژه از شیخیه اقتباس نموده است.

۳. کربن تحت تأثیر جسم هورقلیائی و عالم مثال سهروردی، زمان و مکان را «میان زمان ها»

۱- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، چاپ بیروت، ج ۱، ص ۱۰.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۳۹.

یا همان «شرق میانه» می داند، و بر همین اساس، جزیره سبز (جزیره خضـرا)، دریای سفید (که در گفته های بعضی از تشرف یافتگان نقل گردیده است)، و محل زندگانی امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را توجیه می کند. پس از آن که بعضی از بزرگان شیخیه چون محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸ / ۱۸۷۰) و ابوالقاسم خان ابراهیمی (۱۲۴۷ شمسی / ۱۹۶۹) از بحث عالم مثال که توسط سهروردی مطرح شد، استفاده نمودند و عالم مثال را همان عالم هورقلیا دانستند و سپس محل و جهان زندگی امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را در جهان هورقلیا یا عالم مثال تلقی نمودند، کربن هم به این مسأله، توجه می کند و در راستای بیان نسبت میان عالم مثال، جسم هورقلیا و جزیره خضرا سخن می گوید و رابطه این عوالم را با یکدیگر بیان می دارد. وی می کوشد تا نشان دهد که بسیاری از واقعه ها و تجربه های دینی مؤمنان با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در دنیای محسوس و روال عادی عالم رخ نداده است؛ بلکه این رخدادها در جهانی وسط و میانه که فراتر از عالم مادّه و متفاوت با این عالم مادّی است، به وقوع پیوسته است. وی در بیان این بحث به نظریات مکتب شیخیه نزدیک می شود. او با توجه به روش شناسی خود و این که از منظر بیان تاریخ قدسی شیعه به امامت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می نگرد، اعتقاد به عالم مثال را که فراتر از عالم محسوس است، به عنوان پدیدارشناسی غیبت مورد لحاظ قرار می دهد و ارض ملکوت هورقلیا را چون ارض نورانی در آیین مانوی می داند:

مفهوم امام غایب، مشایخ مکتب شیخی را به تعمیق معنا و نحوه این حضور غایب هدایت کرده است. این جا نیز بار دیگر، عالم مثال، نقشی اساسی ایفا می کند. مشاهده امام در ارض ملکوت هورقلیا ــ مقایسه شود با ارض نورانی در آیین مانوی ــ مشاهده او در جایی است که او در حقیقت وجود دارد: در عالم ملموس و ورای حس و با عضوی که خاص ادراک چنین عالمی است. مکتب شیخی، نوعی از پدیدار شناسی غیبت را ترسیم کرده است. چهره ای مانند چهره امام دوازدهم، برابر

احکـام تـاریخیت مادّی ظاهر و ناپدیـد نمی شود، بلکه او موجودی ورای عالم طبیعت است و مبیّن همان تمایلات ژرفی است که در جریانی از مسیحیت با تمایلات ناشی از اندیشه جسم لطیف مسیح مطابقت داشت.(۱)

علی رغم این که بسیاری از علمای دسته اول امامیه، وجود و حیات امام عصـر عجل الله تعالی فرجه الشریف را جسمانی و در همین عـالم مـادّی می داننـد، امّا کربن تحت تأثیر بحث عالم مثال و جسم هورقلیایی، به نگرش این دسـته از عالمان توجه نمی کنـد و می کوشـد تـا ملاقـات هـا و مکاشـفه های تشـرف یافتگان خـدمت امام عصـر عجل الله تعالی فرجه الشـریف را با عالم هورقلیائی توجیه کنـد. شاید عمده ترین دلیل برای این که کربن به نظریه عالم هورقلیایی گرایش پیدا نموده، این باشد که وی می کوشـد تا از تاریخ شیعه، تاریخی قدسـی ارائه دهد، تاریخی که فرازمان و فرامکان است و در عالمی اثیری و فرامادّی قرار گرفته است و ویژگی های دنیای مادّی را ندارد.

عالمـان شیعی چـون شیخ صـدوق در کتـاب کمـال الـدین و تمـام النعمه، طبرسـی نوری در کتـاب نجم الثـاقب، محمـد بـاقر مجلسـی در جلد سـیزدهم کتاب بحارالانوار و بسیاری دیگر از عالمان شیعی، با نقل ملاقات ها، تشرفات و شرح زندگی انسان هایی که عمر طولانی کرده اند (معمّرین) می کوشـیدند تا ملاقات با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را در عصر غیبت ــ جهت اثبات امکان ملاقات امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر غیبت یا جهت اثبات حیات و زندگی امام عصر عجـل الله تعالی فرجه الشـریف در زنـدگی مادی ــ در همین عالم مادّی و جسـمانی اثبات کننـد و هیـچ یک از آن ها به مانند بزرگان شیخیه نگفته اند که ملاقات و تشرف در عالم مثال و عالم هورقلیا به تحقق پیوسته است، بلکه همه آن ها، این دیدارها را در همین عالم مادّی (ملاقات جسمانی) یا در حالت مکاشفه و شهود که به یک معنا محل وقوع آن در درون

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

انسان است، دانسته اند؛ اما کربن علی رغم نظر عالمان امامیه (دوازده امامی) بیش تر به نگرش شیخیه، گرایش داشته است و گویی که کلیه تجربه های موجود در باب امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را متعلق به عالمی دیگر می داند. از این رو می گوید:

البته ساده لوحانی بوده اند معتقد به این که امام (غایب) مثل هر انسان زنده دیگری وجود دارد و هر یک از ما می تواند شاهد وجود او باشد. حتی برخی (مولفین) با جدیت بسیار به بررسی زندگی معمّرین پرداخته اند و به امکان زندگی جسمانی بسیار طولانی قائل شده اند.(۱)

از منظر کربن، امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در عالمی میانه یا برزخی بینابینی که از آن به «شرق میانه» تعبیر می شود، زندگی می کند. از این رو وی امام را از قوانین علیت تاریخ خارج می داند و از این راه، مسأله طولانی بودن عمر امام را توجیه می کند. داریوش شایگان در توصیف این مسأله می گوید:

«... امام به عنوان چهره ملکوتی تجلّی حق، از قوانین علیت تاریخی بر کنار است، و بنابراین نمادی است از اصل خود یا فردانیت عرفانی. در واقع نیز تاریخ یا شرح زندگانی قدسی امام دوازدهم در جهانی موازی و میانجی می گذرد که جهانی برزخی و بینابین است، همچنان که زمان زندگانی او نیز زمانی برزخی و بینابینی است. مفهوم تجلی مستلزم وجود عالم مثال است که در آن بینش وجه اللهی همه چیز را به نماد بر می گرداند. این همان جهان «شرق میانه» است که در تاریخ زندگانی قدسی امام دوازدهم به صورت «جزیره سبز» زمردینی در می آید که پیرامونش را دریایی سپید، که خود در ناکجا یا قطب همه جهات واقع شده، فرا گرفته است.»(۲)

کربن محل زندگی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را در ناکجا آبادی می داند که اسرارآمیز و بیرون از قلمرو مکانی است که ما در آن زندگی می کنیم و دارای

۱- محمد علی امیر معزی، در احوال و اندیشه های هانری کربن، پژوهش در نوع شناسی روایات ملاقات با امام غائب، ص ۷۵.
۲- داریوش شایگان، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۱۵۶.

فضا و مکان خاصی فوق الارضی می باشد و توده مردم نمی توانند به آن مکان راه یابند.

بـا توجه به نگرش کربن دربـاره تفکر بـاطنی و معنوی از شـیعه، امـام در فکر وی بالاـترین و عـالی ترین مظهر و سـمبل تـأویل شریعت نبوی و کتاب آسـمانی است، به طوری که شریعت بدون حضور امام معصوم، پویایی و حیات با نشاط خود را از دست خواهد داد.

۴. عبـدالرحمان بدوی معتقد است که هانری کربن با عقل گرایی مخالفت دارد و به گرایش اشـراقی (theosophy)بیش تر اهتمام می ورزد.(۱) به نظر می رسـد این رویکرد کربن دارای دلایـل متعـددی است. از طرفی کربن شـاگرد فیلسوفـانی چـون هایـدگر و دیگر اندیشـمندان اگزیستانسـیالیست است که معتقـد به پایـان یـافتن دوره متافیزیـک و فلسـفه بودنـد و در واقع به بحثهای کلاسـیک فلسـفه اقبال نشان نمی دادنـد و حتی از دیگران می خواسـتند که به آن ها فیلسوف خطاب نکنند. از این رو بیش از آن که تلاش کنند تا به پرسش های انتزاعی فلسفه پاسخ دهند، در صدد پرداختن به پرسش های زندگی بودند. به این جهت هـانری کربن بـا شـاگردی نزد آنـان و نزد ماسـینیون که به افکار افرادی چون حلاج و سـهروردی گرایش داشت، تحت تأثیر رویّه استادان خویش قرار گرفت و به شهاب الدین سهروردی بیش از هر اندیشمند فیلسوف دیگر گرایش پیدا نمود. بنابر این، طبیعی است با این فضای ذهنی ای که کربن داشت، وقتی به ایران آمد معطوف به عرفان، تفکر اشـراقی و سـرانجام شـیعه معنوی شود و تلاش خود را برای فهم آن ها متمرکز سازد.

۵. به جهت تـأثیر پـذیری کربن از نظریـات شـهاب الـدین سـهروردی و فرقه هایی چون اسـماعیلی و شـیخیه، نظریه اش درباره ملاقات جسمانی و تجربه های دینی (رؤیا، مکاشفه و شهود) با امام

ص:۱۲۴

۱- عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۴۸۱.

عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف قابل انتقاد است. همان طور که بیان شد، وی به پیروی از نظریه عالم هورقلیای سهروردی که بیانش گذشت و هم چنین طرح عالم هورقلیا توسط شیخ احمد احسائی و این که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با فرزندان خویش در این عالم به سر می برند، معتقد است که جزیره خضرا، دریای سفید، کشف و شهودات و ملاقات مؤمنان (تشرفات) با امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در این عالم رخ می دهد. حتّی وی طول عمر امام را با عالم هورقلیا توجیه می کند. زیرا از نظر کربن عالم هورقلیا عالمی فرامادّی و فرازمان و فرامکان است که در آن جا زمان و تحوّل زمانی وجود ندارد. از این رو به تبعیت از شیخیه معتقد است که طول عمر امام با اثبات عالم هورقلیا قابل تفسیر است و حتی در این مسیر بر عالمان امامیه خرده می گیرد و نظریه آنان را نادرست می داند که طول عمر امام را با بیان زندگی طولانی بعضی از کهن سالان (معمّرین) توجیه می کنند. و علی رغم این که کربن به نظریات امامیه هم توجه دارد، امّا در این خصوص نظریه شیخیه و مبانی موجود در تفکر سهروردی را مقرون به واقع می داند و به عالمان امامیه انتقاد می ورزد. عمده اشکالی که بر کربن وارد است، معطوف به نظریات او درباره عالم هورقلیا است. گویی که چون وی در روش پدیدارشناسانه خود در صدد بیان تاریخ قدسی شیعه است، از این رو اعتقاد به عالمی در شرق میانه و فراتر از زمان و مکان طبیعی، برایش بسیار جالب است.

۶. از دیگر انتقادات بر نگرش کربن در باب مهدویت، این است که وی در نگاه به مهدویت تنها موضوع را از جنبه عرفان و ولایت می بیند، و دیگر زوایای تفکر مهدویت، چون ابعاد جامعه شناسانه، انسان شناسانه، سیاسی و دیگر جنبه های عصر ظهور را مورد توجه قرار نمی دهد. از نظر کربن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف خاتم ولایت مقیّده و شکوفا کننده باطن ادیان است؛ امّا وی این بحث را تنها از دیدگاه عارفان و آنچه در فرهنگ عرفانی مورد توجه است می نگرد و در آثار خود به کارکردها و آثار

ص:۱۲۵

اعتقاد به مهدویت در دیگر حوزه ها (چه پیش از عصر ظهور و چه پس از عصر ظهور) کم تر توجه دارد.

نتیجه سخنان هانری کربن درباره مهدویت

در خاتمه باید عرض کنیم که هر چند نگرش هانری کربن در پاره ای از مباحث مهدوی ـ به ویژه عالم هورقلیا ـ قابل نقد است، اما در مجموع نباید از ارزش کار او در طرح مسأله مهدویت و موقعیت آن در هندسه ذهنی و اعتقادی شیعه کاست. وی به درستی با تکیه بر شیوه پدیدارشناسی ـ بر خلاف دین پژوهان و دائرهالمعارف نویسان پیش از خود که دارای روش تاریخی نگری بودند(۱) ـ به اهمیت موضوع مهدویت در تمامی فرقه های شیعه پی برد و علی رغم این که بسیاری از مقالات موجود در دائرهالمعارف ها و کتاب هایی که به وسیله خاورشناسان غربی درباره مهدویت نوشته شده و به اهمیت و رکن اساسی مهدویت در متون فریقین توجه ندارند و تنها به بررسی تاریخی مسأله از زمان تأسیس فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبیدالله تا دیگر مدعیان دروغین مهدویت می پردازند، کربن دقیقاً متوجه این مسأله بود که مهدویت فراتر از روند تاریخی نگری و سوء استفاده مدعیان، دارای ریشه ژرفی در متون دینی اسلام است، به طوری که نمی توان سوء استفاده جاه طلبان را دلیل بر جعلی بودن این موضوع دانست، بلکه می توان به وسیله آن نظریه پردازی نمود. به تعبیر دیگر، بیهوده سخن به این درازی نبود و همین کثرت مدعیان دروغین

ص:۱۲۶

۱- ر.ک به مقالات ذیل: رابرت اس. کرامر، دائرهالمعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار موعود، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۹۹؛ دبلیو. مادلانگ، دائرهالمعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار موعود، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲)، صص ۱۲۵ – ۱۲۹؛ D. S. Margoliought, Encyclopedia of religioun and ethics, Edited by games Hasting, latest edit, Edinbougn, New York, , vol , p..

مهـدویت و اسـتفاده نـاروا از مهـدویت، خود گویای اهمیت و متواتر بودن مسأله در متون و منابع اصـلی فریقین است. به همین جهت هانری کربن سـخنانی درباره مهدویت بیان نموده است که گویای این است که وی مهدویت را نسبت به بسیاری از دین پژوهان غربی و شـرق شناسان نیز بهتر درک نموده است. وی در آثار مکتوب خود، منزلت و شأن مهدویت را در تفکر عرفانی شیعه به مثابه یک پایه محکم فکری خاطر نشان نموده است، به گونه ای که از اندیشـمندان اسـلامی انتظار می رود تا از مسأله مهدویت در عرصه عرفان واخلاق اسلامی، به عنوان یک نظریه و مبنای فکری استفاده کنند.

ص:۱۲۷

مهدویت از دیدگاه جیمز دارمستتر

اشاره

ص:۱۲۹

مقدمه

به طور متداول خاورشناسانی که در زمینه فرهنگ اسلامی تحقیق نموده اند، به قرآن شناسی پرداخته اند و درباره مهدویت کتاب مستقلی نداشته اند و معمولاً به آن در ضمن مباحث دیگر پرداخته اند، اما از جمله خاورشناسانی که درباره مهدویت سخن گفته و در این راستا کتاب مستقلی را تالیف نموده است، «جیمز دارمستتر»(۱) (۱۸۹۴ _ ۱۸۴۹) است. وی از نادر خاور شناسانی است که بنا به دلایلی که ذکر خواهد شد، درباره مهدویت کتاب مستقل نوشته است.

دارمستتر از جمله استادان زبان شناس و اوستاشناس فرانسوی است که در دانشگاه سوربن اشتغال داشته و در عرصه فرهنگ شرق به ویژه ایران باستان تخصص یافته است. از جمله آثار او کتابی است با عنوان «اورمزد و اهریمن» که در سال ۱۸۷۷ نوشته شده و در پاریس چاپ گردیده است،از جمله دیگر آثار او کتاب: «مجموعه قوانین زرتشت یا وندیداد اوستا» است که به وسیله آقای موسی جوان با عنوان «تفسیر اوستا» به فارسی ترجمه شده است.(۲) وی در زمینه مذهب زرتشت شهرت یافته است، به طوری که بعضی از اندیشمندان درباره اوستا و مذهب زرتشت به

ص:۱۳۰

۱- James Darmesteter

۲- این کتاب با آدرس کتاب شناسی ذیل ترجمه شده است: «جیمز دارمستتر، تفسیر اوستا، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبداللهی، دنیای کتاب، تهران، س ۱۳۸۲». همچنین کتاب دیگری از مترجم همین اثر در راستای اوستا با کتابشناسی ذیل ترجمه شده است: « دیباچه ترجمه فارسی کتاب تفسیر اوستا، ترجمه گاتاها، جیمز دارمستتر، موسی جوان، (بی جا، بی نا)، س ۱۳۴۸»؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی . الذریعه، ج۴، ص ۱۴۱ و ج ۷، ص ۱۳۴.

سخنان دارمستتر استناد می کنند که این امر خود گویای موقعیت علمی او در زمینه شناخت مذهب و فرهنگ باستانی ایران است. هانری کربن که خود از برجسته ترین شرق شناسان است، از دارمستتر به عنوان یکی از ایران شناسان برجسته یاد می کند و می گوید وی کسی است که به بررسی تطبیقی میان فرشتگان آئین زرتشتی، امشاسپندان و مفهوم قوای الهی از منظر فیلون اسکندرانی پرداخته است و او را از اندیشمندان مطالعات تطبیقی می داند.(۱)

از جمله آثاری که دارمستتر در خصوص مهدویت تالیف نموده است، کتابی با عنوان «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» است که این اثر در ایران در سال ۱۳۱۷ توسط آقای محسن جهانسوز ترجمه گردیده است.(۲) انگیزه اصلی شکل گیری این کتاب را باید در وقایع سال ۱۸۸۵. م (۱۳۰۲ه.ق) دنبال نمود، زمانی که فردی در سودان به نام «محمد احمد سودانی» (۱۸۸۵ _ ۱۸۳۴) ادعای مهدویت نمود و حدود چهار سال بر این ادعا پافشاری نمود تا سرانجام در سال ۱۸۸۵ کشته

۱- هانری کربن در باره دارمستتر می گوید: «به نظر می رسد که پیشرفت مطالعات مربوط به سهروردی باردیگر اشاره جیمز دارمستتر را — دانشمندی که مایه افتخار ایرانشناسی فرانسوی در آغاز این سده است — در ذهن زنده می کند. او ضمن شرح ترجمه خود از اوستا، کتاب مقدس آئین مزدایی، به مقایسه میان فرشتگان آئین زرتشتی، امشاسپندان= Amahraspand و مفهوم قوای الهی فیلون اسکندرانی که بر اندیشه دینی غربی تأثیری قابل ملاحظه داشت، پرداخت. از آنجایی که تاکنون در میان ایرانشناسان چندان فیلسوفی به وجود نیامده، اشاره دارمستتر نیز ثمری به بار نیاورده است اما من گمان می کنم که این نکته می توانست سهروردی را از شوق به وجد آورد. اینجا راهی در برابر تطبیق باز شده است» (هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات طوس، تهران، س ۱۳۶۹، ص ۳۵).

۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷.

شـد. وی عـده زیـادی را در کشـور سـودان متـوجه خـود سـاخت و به تدریـج منطقه هـایی از سودان را هم فتـح نمود، از اینرو کشورهـایی همچـون مصـر و انگلیس بیش از دیگر کشورهـا نسـبت بـه این جریـان حساسـیت نشـان دادنـد، زیرا محمـد احمد سودانی چند منطقه ای را که مورد توجه مصـر و انگلیس بود، فتح نموده بود به طوری که نقل شده است در سال ۱۸۸۵، قوای انگلیس در رویارویی با نیروهای محمد احمد سودانی شـکست خوردند و این امر گلادسـتون رئیس الوزراء انگلیس را مجبور نمود تا در صدد برآید که سـید جمال الدین اسدآبادی را که در آن زمان در انگلیس بود و روزنامه عروه الوثقی را منتشـر می کرد، واسطه عقد صلح میان محمد احمد سودانی و دولت انگلیس سازد که البته این خواست وی هیچگاه و به وقوع نپیوست.

پس از اینکه آوازه محمـد احمـد سـودانی به بسـیاری از کشورهـای اروپـایی رسـید، این امر مـوجب گردیـد تـا اصـل موضوع مهدویت و ادعای محمد احمد سودانی برای بسیاری از غربی ها، مورد پرسش قرار گیرد، از اینرو دانشگاه سوربن از دارمستتر، خاور شـناس عالی رتبه و اسـتاد دانشـگاه سوربن درخواست نمود، تا درباره محمد احمد سودانی و موضوع مهدویت که بر سر زبان ها افتاده بود، سـخنرانی کنـد. به این جهت دارمسـتتر به سـخنرانی درباره مسـئله مهـدویت و ریشه تاریخی این بحث و هم چنین مدعیان دروغین مهدویت در طول تاریخ اسـلام پرداخت که سرانجام این سخنرانی ها منشأ نوشته شدن کتاب مذکور در زمینه مهدویت گردید.

البته به نظر می رسـد، بخش نخست کتاب دارمسـتتر محصول سـخنرانی او است، اما بخش پایانی کتاب جزء سـخنرانی نبوده و بعدها به هنگام نوشـته شدن کتاب، اضافه شده است، زیرا محمد احمد سودانی چهار ماه پس از سـخنرانی دارمستتر کشته شده بود، در حالی که دارمستتر در بخش پایانی کتاب از ماجرای محمد احمد

سودانی به عنوان قائله ای که اتمام یافته است، سخن می گوید.

روش تحقیق دارمستتر

روش دارمستتر در این کتاب و در شناخت مسئله مهدویت و ادعای مدعیان دروغین، تاریخی است. شیوه وی بر خلاف روش هانری کربن که به فرهنگ اسلامی نگاه پدیدار شناسانه داشت صرفاً تاریخی است. البته دارمستتر قبل از هانری کربن در حوزه شرق شناسی و ایران شناسی دانشگاه سوربن فعالیت می کرده است و چند دهه پس از او بود که هانری کربن در همان حوزه و قلمرو فعالیت نموده است، اما با وجود آنکه عرصه پژوهشی این دو اندیشمند غربی یکسان بود، لکن شیوه تحقیقشان در شناخت فرهنگ اسلامی بسیار متفاوت از یکدیگر است. با نگاهی به کتاب دارمستتر، دیده می شود، وی برای فهم ادعای مهدویت محمد احمد سودانی به پیدایش تاریخی مسئله مهدویت در صدر اسلام پرداخته و سپس به فرقه ها و افرادی که خود را مهدی می دانستند، اشاره می کند و در این مسیر شیوه روش تاریخی نگری را برگزیده است، اما بر خلاف او کربن در شناخت موضوع مهدویت هیچگاه به صورت تاریخی ننگریست، بلکه پیوسته پدیدارشناسانه به تحلیل عناصر شیعی و ارتباطی که میان فکر شیعه و اعتقاد به مهدویت وجود دارد، اشاره می نمود و بر این باور بود که باید مهدویت را به عنوان یکی از عناصر کلان شیعه و یکی از مولفه های اساسی مذهب از دیدگاه یک مسلمان نگریست و شیوه تاریخی نگری را ناتوان از تحلیل عمیق و همدلانه آموزه های مذهبی می دانست.

دارمستتر در شیوه تاریخی نگری، می کوشد تا تحلیلی زمینی از ادیان ابراهیمی همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه دهد و دین را همچون جامعه شناسان سکولاری چون دورکیم و پاره ای از دین پژوهان معاصر محصول فرهنگ، جامعه و شرایط محیطی و برآمده از آداب و سنن

ص:۱۳۳

جامعه می داند. وی ادیان را دارای ریشه های بشری می داند و برای آنها هویت آسمانی قائل نیست، و حتی با وجود آنکه ادیان ابراهیمی را تحت تاثیر مذهب زرتشت می داند، اما خود زرتشت را پیامبر نمی داند. وی در تحلیل اصل مسئله مهدویت و پیدایش این تفکر و دیگر آموزه های اسلامی، با توجه به تخصص و دلدادگی که به مذهب زرتشت و اسطوره شناسی (میتولوژی) ایران باستان دارد، سعی می کند تا همخوانی و قرابتی را میان اعتقادات موجود در ادیان ابراهیمی به وجود آورد و شدیداً به شباهت های اسطوره شناسانه اهتمام می ورزد.

وی حتی اعتقاد قطعی به منجی را در یهودیت، مسیحیت و اسلام تحت تاثیر اساطیر ایرانی می داند، و به مانند بعضی از خاور شناسان چون گلدتسیهر و پاره ای از روشنفکران غیر دینی ایرانی چون احمد کسروی این تفکر را درباره اسلام ابراز داشته است که اعتقاد به مهدویت تحت تاثیر تفکر ایرانیان و زرتشتیان درباره سوشیانس می باشد. دارمستتر درباره تاثیر پذیری ادیان ابراهیمی از مذهب زرتشتی در مسئله منجی گرایی اینچنین می گوید:

می دانید که محمد چگونه شریعت خود را بنیان نهاد؟ وقتی که او ظهور کرد، در عربستان علاوه بر شرک ملی باستانی، سه دیانت بیگانه موجود بود؛ یکی آئین یهود و دیگر دیانت عیسوی و سه دیگر کیش زرتشت، یعنی دیانتی که پیش از نهضت اعراب در ایران رواج داشت... در دیانت اسلام آثاری از اصول دیانت یهودان و عیسویان و اساطیر ملل مذکور دیده می شود، نکته مشترکی که در این سه دیانت یافت می شود، عبارت از اعتقاد به یک وجود فوق الطبیعه بود که بایستی در آخر الزمان ظهور کند و نظم و عدالت رفته را به جهان بازآرد و مقدمه خلود و سعادت دائم را فراهم سازد. این اعتقاد که نخست در دیانت یهود بوده و عیسویت را به وجود آورده است، فقط وقتی در دیانت یهودان و عیسویان به صورت نهائی در آمد که تحت تاثیرات اساطیر ایرانی واقع شد و علت مشابهتی که در این باره میان عقاید یهودان و عیسویان و

ایرانیان موجود است و فقط در جزئیات اختلاف دارند، از اینجا پیدا شده است.(۱)

دارمستتر در اشتراک میان ادیان و تاثیر پـذیری آنها از مـذهب زرتشتی می گوید که همه ادیان همچون مسیحیت، یهودیت و اسلام بر این بـاور هستند که منجی هنگـامی ظهور خواهـد نمود که در عالم، شـر و نیروی بـد حاکم شود و این را تحت تاثیر مسئله اهریمن یا منشأ بدی در تفکر زرتشت می داند؛

مطابق تعالیم این سه دیانت پیش از ظهور منجی بایـد نیروی بد بر جهان حکم فرما شود. این نیرو را یهودان به هجوم و تخریب یـأجوج و مـأجوج مصـداق داده انـد و عیسویـان به اژدها یا جانور آپوکالیس و یک پیغمبر دروغین یا پیمبر شـیطان معروف به دجال و ایرانیان به مار ضحاک که نشانه اهرمن یا اصل بدی است.(۲)

نگرش دارمستتر پیرامون مهدویت

دارمستتر پس از بیان شباهت های اسطوره گرایانه ادیان وتاثیر پذیریشان از مذهب زرتشت به بررسی تاریخی پیدایش مسئله مهدویت در اسلام می پردازد. وی می گوید کلمه «مهدی» بر خلاف نگرش پاره ای از خاور شناسان که آن را اسم فاعل و به معنای هـدایت گر، ترجمه کرده انـد، به صورت اسم مفعول و به معنای «هـدایت شـده» می باشد، زیرا این دسته از انسان ها از جانب خدا هدایت شده اند.(۳)

وی معتقد است، مهدویت در قرآن نیامده است و در این که مهدویت در سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز به وضوح و روشنی آمده باشد، تردید می کند.(۴) به نظر می رسد دارمستتر در این تردید های خود تحت

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۵.

۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۶.

۳- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۷.

۴- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. صص ۱۰ – ۹.

تاثیر افکار ابن خلدون است و حتی در بعضی از پاورقی های کتاب خویش به سخنان ابن خلدون اشاره می کند. در واقع ابن خلدون از نادر اندیشمندان اهل سنت است که معتقد به مسئله مهدویت نبوده و حتی کوشیده است تا احادیث موجود در صحاح سته را مخدوش اعلام کند. وی علی رغم اینکه در صحاح سته به ویژگی های امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و خصوصیات او اشاره شده است و در بعضی از کتاب های آن ــ جز صحیح بخاری و صحیح مسلم ــ حتی به اسم آن حضرت تصریح شده است، اما با این وجود می کوشد تا وثوق و استحکام این احادیث را مخدوش سازد. از اینرو تعداد انگشت شماری از اندیشمندان اهل سنت همچون رشید رضا، احمد امین و اقبال لاهوری که به مسئله مهدویت اعتقاد ندارند، تحت تاثیر سخنان ابن خلدون قرار گرفته اند و با وجود آنکه ابن خلدون توانائی لازم را در حدیث شناسی دارا نبوده اما نوعاً به سخنان او استناد می کنند و به نظر می رسد دارمستتر هم در این باره به ابن خلدون استناد می کند و اندیشه های او در این باره بر گرفته از سخنان ابن خلدون می باشد.

وی تحت تاثیر ابن خلدون برای مهدویت خاستگاه دینی قائل نبوده است و آن را برآمده از آیات کتاب آسمانی مسلمانان و سخنان نبوی نمی داند، از اینرو برای پیدایش و ترویج آن به دنبال دلایل اجتماعی و تاریخی است. او پس از مقدمه ای درباره اسطوره شناسی، به بیان افکار افراد و فرقه هایی می پردازد که به گمان او مسئله مهدویت را به وجود آوردند. وی گسترش تفکر مهدوی را از زمان پیشرفت بنی امیه به بعد و به نفع فرزندان امام علی علیه السلام می داند، از زمانی که نخستین بار پیروان مختار ثقفی و سپس طرفداران محمد ابن حنفیه یا فرقه کیسانیه به مهدویت وی قائل شدند و به این ترتیب نخستین مدعیان دروغین مهدویت در میان مسلمانان به وجود آمدند. به این ترتیب دارمستتر بدون آنکه به بررسی این اعتقاد در میان متون دینی

بپردازد و از صدق و کذب این بحث در منابع اسلامی سخن بگوید، به بحث از مدعیان دروغین مهدویت می پردازد و کتاب خود را بر اساس توضیح پیرامون نخستین کسانی که این ادعا را نمودند، آغاز می کند.

سپس وی به جریان جنگیدن مسلمانان با ایرانیان و زمینه پذیرش اسلام به وسیله ایرانیان می پردازد و می گوید، ظلم و ستم پادشاهان ساسانی به توده مردم و خستگی مردم از دست حاکمان و پادشاهان موجب شد که وقتی سپاه مسلمانان به ایران حمله کنند و سپاه ایرانیان را شکست دهند، مردم را در برابر پذیرش چند راهکار مختار سازند، نخست پذیرفتن اسلام، دوم دادن جزیه و تحت الحمایه حکومت اسلامی قرار گرفتن و سوم اینکه در صورت نپذیرفتن این دو مورد، کشته شوند(۱). دارمستتر معتقد است عرب ها برای تامین بیت المال و هزینه های آن ترجیح می دادند تا ایرانیان ایمان نیاورند، تا به این طریق مجبور باشند، جزیه دهند، اما ایرانیان به جهت تنفر از حکومت ساسانی و رهایی از اعمال جان فرسایی که پادشاهان ساسانی تحمیل می کردند، ترجیح می دادند تا ایمان آورند، به همین جهت او معتقد است ایرانیان، اسلام آوردند، اما اسلام را با عناصر فرهنگی و دینی خود و با اساطیر ایرانی آمیختند و به آن آب و رنگ ایرانی دادند. او در این باره می گوید: «ایرانیان اسلام آوردند... اما اساطیر ایرانی را با اصول و شعائر مذهبی اسلام آویختند».(۲)

در واقع او با این سخن می خواهد اثبات کند، تاثیر تفکر و اعتقاد ایرانیان در شکل گیری پاره ای از اعتقادات اسلامی مشهود می باشد و ردپای اساطیر ایرانی را در فرهنگ اسلامی

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۲.

۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص۱۳.

می توان دنبال نمود. به عنوان مثال می گوید: ایرانیان اعتقاد به حق خداداد علی علیه السلام و اولاد علی علیه السلام را با اساطیر خود آمیختند، زیرا ایرانیان معتقد بودند که حق از جانب خدا اعطا می شود و آن را نور لطیفی می دانستند که از جانب خداوند نازل می شود و آن را «فر یزدان» می نامیدند و پادشاه را خداوند و زاده کردگار محسوب می کردند.(۱)به همین جهت ایرانیان پس از مرگ علی علیه السلام برای او اساطیر و افسانه ها ساختند و به عنوان مثال گفتند که در هنگام ولادت امام علی علیه السلام سهمناک ترین شمشیران به نیام رفت یا اینکه گفتند که امام علی علیه السلام در جنگ خیبر دروازه خیبر را از بیخ برکند و سپر خود ساخت و مواردی دیگر که محصول روحیه اساطیری و میتولوژی ایرانیان بوده است.(۲)

دارمستتر در شرح حال مدعیان دروغین مهدویت و حوادث زمان صدر اسلام که پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به وقوع پیوست، به وقوع حوادثی همچون قیام مختار ثقفی و محمد ابن حنفیه، می پردازد، سپس به ترتیب به بیان جریان ادعای مهدویت در سرزمین های روم، افریقا، عثمانی و سودان می پردازد و سرانجام کتاب خویش را با بیانی درباره ادعای مهدویت محمد احمد سودانی و اختصاص دادن بخش پایانی کتاب به آن به اتمام می رساند.

وی پیرامون شخصیت محمد احمد سودانی می گوید، وی از کودکی حافظ قرآن، اهل زهد و تقوا بود(۳)

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷، ص۱۳.
۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص۱۶ (ناگفته نماند که دارمستتر به جهت ناآشنائی با متون روایی مسلمانان – روایات فریقین – تصور می کند که این سخنان در باره امام علی علیه السلام تنها ریشه های اسطوره شناسی دارد و برآمده از خاطره های ازلی، ضمیر ناخودآگاه و روحیه جمعی بشر است، در حالی که می توان ریشه بسیاری از اعمالی را که به پیشوایان دینی نسبت داده شده در متون روایی منابع اهل سنت جست که نسبت به امامان شیعه نگاه اسطوره ای و غلو آمیز ندارند و بلکه ترجیح می دهند که در فضائل آنان افراط نکنند، از جمله اینکه این روایت که امام علی علیه السلام در جنگ خیبر، دروازه خیبر را که چهل نفر از سپاهیان نمی توانستند بلند کنند، بلند کرد، از جمله سخنانی است که ابن سعد در کتاب «طبقات» که از پنج منبع مهم تاریخ صدر اسلام می باشد، نقل نموده است.
۳- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۵.

که بعدها به دلیل رواج سلسله های صوفیانه در کشورهای افریقایی، وارد حلقه مریدان «شیخ محمد شریف» گردید، اما چون معتقد بود، شیخ نمی تواند آنچه را که شریعت روا ندانسته، جایز شمارد، منفور شیخ واقع شد، به طوری که هرچه سودانی به عذر خواهی پرداخت، ثمره ای نبخشید، جز اینکه به طرد او از حلقه مریدان منتهی گشت و کینه و تنفر شیخ محمد شریف را در دل او کاشت به طوری که بنا به نقل دارمستتر او را مصمم نمود تا از شیخ انتقام بگیرد.(۱)

از دیگر عللی که دارمستتر برای تبیین قیام محمد احمد سودانی نقل می کند، این است که مردم سودان توسط مباشران مالیه به شدت مورد ستم و ظلم قرارگرفته و در عسرت به سر می بردند، به علاوه که سودان از جمله کشورهایی بود که در آن برده داری به شدت وجود داشت،(۲) به طوری که زمینه های اجتماعی برای پذیرش ادعای محمد احمد سودانی مبنی بر مهدویت بسیار مساعد بود و با ادعای وی بسیاری از مردم ستم دیده، حقانیت او را پذیرفتند و متقاعد شدند که او همان کسی است که در روایات وعده داده شده است که مستضعفان را از زیر ستم ظالمان نجات خواهد داد، به ویژه که مردم سودان معتقد بودند، امام قرطبی در کتاب طبقات، روایتی را نقل نموده است که وزیر مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف صاحب شهر خارطوم خواهد بود و سیوطی و ابن حجر هم نقل کرده اند که از علامات ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف خروج ایشان از سودان است. به علاوه در سال ادعای محمد احمد سودانی، ستاره ای دنباله دار نمایان شد که سودانیان گفتند که این ستاره رایت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است که

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۸ (البته تحلیل و علت یابی دارمستتر که می خواهد سرانجام به اثبات این امر برسد، که این سرخوردگی ها موجب ادعای مهدویت از جانب محمد احمد سودانی شد، قابل تامل است و تنها این سخن را می توان به عنوان یک احتمال عقلی مورد توجه قرار داد) .

۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۵.

فرشتگان آن را حمل می کنند.(۱)

این سخنان و علائم می توانست اعتماد مردم را نسبت به فردی همچون محمد احمد سودانی جلب کرده و اراده آنان را در پیوستن به وی محکم سازد. به همین جهت محمد احمد سودانی توانست چهار سال به ادعای خود ادامه دهد، مناطقی از سودان را فتح نماید، سپاه انگلیس و مصر را شکست دهد و شهرتش به همه جای دنیا حتی کشورهای اروپایی کشیده شود.

نقد و بررسی آراء دارمستتر

۱. از جمله انتقادات بر دارمستتر، این است که وی چون مهدویت را یک آموزه صحیح اعتقادی نمی داند، از اینرو با نقد تفکر محمد احمد سودانی، اصل اعتقاد به مهدویت را هم مخدوش اعلام می کند. از نظر او مهدویت از ریشه نیز بی اساس بوده و برآمده از رخداد های تاریخی است و هنگام سخن گفتن از مدعیان دروغین در تاریخ تمدن اسلامی به گونه ای سخن می گوید که گویی از یک امر خرافی که هیچ ریشه اعتقادی ندارد، سخن می گوید.

۲. شیوه او در این کتاب تاریخی نگری است و همه مسائل را از روزنه یک برهه تاریخی و زمان و مکان وقوع رخداد می بیند، از اینرو به اهمیت و جایگاه مسئله مهدویت در اسلام توجه نمی کند و به این توجه ندارد که اعتقاد به مهدویت، ریشه در افکار و اعتقادات اسلامی و بلکه تمامی ادیان ابراهیمی دارد. به همین جهت او در نقد محمد احمد سودانی، بستری را که در آن قرار گرفته کاملاً مخدوش و دارای پایه های متزلزل می بیند. البته باید افزود که در روش تاریخی نگری، این نوع نگاه بیرونی و بدون دلدادگی متعارف است، اما تاثیر پذیری دارمستتر از آثار ابن خلدون نیز مزید بر علت

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۸ .

بوده و او تحت تاثیر افکار ابن خلدون نسبت به اصل مهدویت تشکیک می کند.

۳. وی به جهت اینکه اوستا شناس است و با تمدن ایرانی و مذهب زرتشت، آشنا بوده است، می کوشد تا ادیان ابراهیمی را در اعتقاد به مسئله مهدویت، تحت تاثیر مذهب زرتشت و تمدن ایران باستان بداند و حتی ریشه های تفکر شیعه را در اموری همچون منصوص بودن خلافت علی علیه السلام، برآمده از تفکر زرتشتیان می داند، در حالی که شباهت میان یک آموزه در چند دین نمی تواند دلیل بر تاثیر گرفتن یک دین از دین دیگر باشد. اگر دارمستتر به خود زحمت شناخت ادیان را می داد و منشأ ادیان ابراهیمی را وحیانی می دانست و برای آنان حقانیت قائل بود، هیچگاه این سخن را نمی گفت، اما چون این دسته از خاور شناسان به مانند جامعه شناسان سکولار، دین را امری اجتماعی، فرهنگی و محصول تمدن ها می دانند، از اینرو در یافتن جنبه های مشترک میان ادیان، به دنبال اسطوره شناسی و نماد شناسی هستند به طوری که گمان می رود، جوامع در تحقق اعتقادات خود از یکدیگر تقلید می کنند.

۴. از دیگر انتقادات بر دارمستتر، این است که وی در شناخت خود از موضوع مهدویت به جای آنکه در بیان موضوع به منابع اصیل اسلامی اشاره کند و یا نگرش اندیشمندان درجه اول اسلامی را مورد توجه قرار دهد، به تفکر ابن خلدون که از نادر اندیشمندان مسلمان و مخالف مهدویت است، بسنده نموده است و از او، پیروی نموده است. طبیعی است این امر موجب گردیده تا وی نسبت به مهدویت تصویر درست و صحیحی نداشته و به نگرش و آراء موجود در منابع اصلی دین دسترسی نیابد.

متاسفانه به جهت اهمیتی که ابن خلدون در جامعه شناسی و تاریخ دارد و اثر مهم او در جامعه شناسی _ مقدمه ابن خلدون _ منشأ اثر بوده و در غرب ترجمه شده است، موجب گردیده

است تا نظر نادرست او در زمینه مهدویت نیز مورد توجه اسـلام شـناسان غربی قرار گیرد و آنان در شـناخت مسئله مهدویت به جای رجوع به متون اصـلی و منابع درجه اول به این آثار رجوع کننـد، در حالی که نباید فراموش نمود که اهمیت اندیشـمندی در یـک عرصه از علوم موجب نمی گردد تا سـخنان او را در دیگر زمینه ها، جـدی و تخصصـی تلقی کنیم. به عنوان مثال اگر انیشتین در زمینه فیزیک دانشـمند بزرگی است، این دلیل نمی شود که نظرات او را در زمینه تاریـخ هم، مهم بـدانیم. هم چنین ابن خلـدون از جمله کسانی است که جایگاه خاصـی در جامعه شناسـی و تاریخ سـرزمین های اسـلامی دارد، اما این امر، دلیل نمی شود تا سـخنان او را در زمینه مهدویت موثق و دارای اعتبار دینی بدانیم، به حدی که سـخنانش، مورد اسـتناد دین پژوهان غربی قرار گرفته است.

ص:۱۴۲

مهدویت از دیدگاه فان فلوتن

اشاره

ص:۱۴۳

مقدمه

فان فلوتن(1) (۱۹۰۳ _ ۱۸۶۶) از خاور شناسان هلندی و از شاگردان یکی از اسلام شناسان هم وطن خویش دخویه و هم چنین دارمستتر و سنوک هرگرونج می باشد. وی در زمینه آثار تاریخی و ادبی از فرهنگ اسلامی به تصحیح و ترجمه چند اثر و به نگارش چند کتاب پرداخته است که مهمترین آثار او در زمینه تصحیح و ترجمه عبارتند از:

۱. کتاب مفاتیح العلوم خوارزمی (۱۸۹۵).

۲. کتاب البخلاء جاحظ (۱۹۰۰).

۳. رساله های کوتاهی از جاحظ (۱۹۰۳).

و تالیفات وی عبارتند از:

۱. عزیمت عباسیان به خراسان (در سال ۱۸۹۰ به زبان هلندی نوشته است).

۲. پژوهش هایی درباره عرب سالاری، تشیع و عقاید مهدویت در دوره أموی (در سال ۱۸۹۴ در آمستردام به زبان فرانسوی نوشته است).(2)

از مهمترین آثار فان فلوتن درباره اسلام، کتاب دوم اوست. این کتاب با عنوان «السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه»(3) در سال ۱۹۶۵ به وسیله دکتر حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم به زبان عربی و به

۱- Gerole Van Vloten

۲- دائره المعارف مستشرقان، عبدالرحمن بدوی، ۴۲۰.

۳- آدرس کتاب شناسی اثر مذکور عبارت است از: فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدکتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، س ۱۹۶۵.

وسیله سید مرتضی هاشمی حائری با عنوان «تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه» به زبان فارسی ترجمه شده است.(۱)

دکتر حسن ابراهیم حسن، مترجم کتاب فلوتن به زبان عربی، در مقدمه این کتاب می گوید، آنگاه من در دانشگاه لندن دانشجوی رشته تاریخ اسلام بودم، استاد توماس آرنولد در سخنرانی های خود به کتاب فان فلوتن اشاره می نمود و از آن تعریف می کرد و این امر موجب شد تا من پس از اتمام تحصیل، تصمیم گرفتم با کمک دوستم محمد زکی ابراهیم این کتاب را به عربی ترجمه کنم. وی می افزاید که این کتاب را از مهمترین منابع تاریخی درباره شیعه و درباره عصر بنی امیه یافتم و به همین جهت در صدد شدم تا آن را به زبان عربی ترجمه کنم.

همچنین ترجمه عربی دیگری از این کتاب نیز به وسیله دکتر ابراهیم بیضون، اندیشمند شیعی همراه با نقد و بررسی، با عنوان «السیطره العربیه و التشیع و المعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه» ارائه شده است. دکتر ابراهیم بیضون در جنوب لبنان در سال ۱۹۵۱ متولد شد، شیعی است و دکترای خود را در رشته تاریخ اسلامی از دانشگاه فرانسه دریافت نموده است؛ وی بر خلاف ترجمه دیگر این کتاب که به وسیله دکتر حسن ابراهیم حسن انجام شده، برخوردار از مباحث نقد و تحلیل است و در بخش هایی از کتاب به انتقاد از مباحث فان فلوتن پرداخته است.

روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت

از مطالعه مجموعه ترجمه ها و تالیف های فان فلوتن استنباط می گردد که وی در تاریخ اسلام و قرون اولیه صدر اسلام به ویژه عصر بنی امیه،

۱- آدرس کتاب شناسی اثر مذکور عبارت است از: فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

تخصص داشته است. روش وی در تاریخ اسلام مشخصاً تاریخی است و مانند بسیاری از خاور شناسان دیگر به جای آنکه به بررسی و ارزیابی اعتقاد به مهدویت در مذهب شیعه و پیروان آن بپردازد و کارکرد آن را در فرهنگ شیعه و در نزد شیعیان و جوامع شیعی مورد ارزیابی قرار دهد، می کوشد تا دلایل پیدایش این فکر را با استناد به رخدادهای تاریخی و حوادث قرون اولیه جامعه اسلامی مورد نقد و بررسی قرار دهد.

وی در کتاب «عرب سالاری و تاریخ شیعه» به بررسی تاریخی مسئله مهدویت و عوامل پیدایش این فکر در اندیشه های شیعه می پردازد. او تحت تاثیر افکار دارمستتر که صریحاً در کتاب خود از او نام می برد، با شیوه توصیفی به موضوع نمی نگرد، بلکه به مانند وی با تکیه به آثار ابن خلدون و پذیرش این مسأله که اعتقاد به مهدویت اندیشه ای ساختگی است، به بررسی این پرسش می پردازد که چرا مسلمانان به طرح مهدویت پرداخته اند و چگونه این فکر در اندیشه مسلمانان به ویژه شیعه شکل گرفته است؟

همانطور که قبلاً اشاره شد، این دسته از خاورشناسان به این مسأله توجه ندارند که در بررسی آئین ها و اندیشه ها نخست باید مسئله را از زاویه دید معتقدان به آن تفکر بنگرند و اینکه معتقدان به یک فکر یا اعتقاد چگونه در طول تاریخ به مسئله نگریسته اند.

یکی از شیوه های معهود و متداول در روش تحقیق قرن بیستم این است که به ارزیابی یک مسئله از دیدگاه پیروان آن نگریسته می شود و سپس بعد از توصیف نظرات وفاداران به آن تفکر، اگر تناقض و نقصی دیده شود، گوشزد می گردد، در حالی که افرادی همچون فلوتن، از ابتدا فرهنگ مهدویت را تحت تاثیر اندیشه مدعیان مهدویت دانسته اند و این را به عنوان یک اصل موضوع در ذهنشان تثبیت نموده اند، حال پس از قبول این مسأله توجه می کنند که این اعتقاد چه کارکرد ها

و اهـدافی را در تحولاـت تـاریخی و سیاسـی در پی داشـته است. طـبیعی است در این شـیوه تحقیـق، بخش زیـادی از حقـانیت موضوع برای محقق قابل تشخیص نخواهد بود، زیرا بر این اساس هیچگاه نمی توان به منزلت و ارزش بحث در آن مذهب و یا نزد پیروان و وفاداران به آن، آگاهی یافت.

نگرش فان فلوتن درباره مهدویت

بزرگترین ادعای فلوتن درباره مهدویت این است که این اندیشه به وسیله شیعیان کوفه ترویج شده است، تا بتوانند از پتانسیل و توانـائیش در مقـابله بـا خلاـفت خلفـاء بنی امیه که حکومتشان در شام بوده، اسـتفاده کننـد. وی که به بررسـی تفصـیلی مسـئله مهـدویت از زمـان قیام توابین می پردازد، تلاش می کنـد تا این سـخن را اثبات کنـد که اعتقاد به مهـدویت عاملی اعتقادی در دست شـیعیانی بوده که می خواسـتند بـا طرح آن از افزایش قـدرت بنی امیه جلوگیری کننـد و این امر موجب شـده تـا به سوء اسـتفاده از بحث مهدویت بپردازند. البته وی پذیرفته است که مسئله مهدویت از ابتدا مورد توجه تمامی فرقه های اسلامی بوده و از جانب آن ها طرح گشته است و در بدو امر اختصاص به آل بیت و شیعه نداشته است:

مسـلماً اعتقاد به ظهور مهـدی و انتظار او در بـدو امر مختص به آل بیت نبوده،بلکه فکر مهـدی منتظر، به واسـطه گسترش نفوذ شیعه و فکر مهدویت در میان مسـلمانان توسـعه یافت، چنان که در بین أهالی سـنت نیز شیوع یافت، به طوری که یادبود مهدی های دیگر ماننـد سـفیانی و قحطانی و دیگران را به کلی از لوح خاطر آنها زدود. بـدون شک پیشـگویی راجع به اینها و انتظار ظهور ایشان از نفوس مسلمانان بیرون نرفته است.(۱)

۱- فـان فلـوتن، السـیاده العربیـه و الشـیعه و الاسـرائیلیات فی عهـد بنی امیـه، حسن ابراهیم حسن و محمـد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصـریه، مصـر، س ۱۹۶۵، ص ۱۲۲: «و من الجلی أن الاعتقـاد بظهور المهـدی و انتظاره لم یقتصـر بادی الأمر علی آل البیت وحـدهم، بل بدأ ذلک الاعتقاد یذاع و ینتشـر بین المسـلمین علی حسب إزدیاد نفوذ الشیـعه و انتشاره. و قد انتشـرت فکره المهدی المنتظر لدی أهل السنه حتی محت ذکر غیره من المهـدیین مما کان یتنبأ بهم مثل السفیانی و القحطانی و غیرهما. و لاشک أن التنبو بهولاء و انتظارهم لم یتلاش تماماً من نفوس المسلمین» .

حسن ابراهیم حسن در مقدمه کتاب می گوید، فان فلوتن معتقد بود که عامل شکست و سقوط بنی امیه و به خلافت رسیدن بنی عباس سه چیز بوده است که از جمله آن عوامل، تفکر شیعه و آموزه مهدویت بوده است.(۱) بنا به اعتقاد فلوتن، اعتقادات غیر اسلامی ای که مسلمانان آن ها را از مسیحیان، یهودیان و عقاید ایرانیان اقتباس نموده بودند، موجب شکست بنی امیه گردیده است و در آن راستا حسن ابراهیم حسن در مقدمه کتاب اشاره می کند که منظور از اسرائیلیات، داستان های نادرستی است که از ادیان کهن و پیشین نقل شده است، داستان هایی همچون پیشگویی درباره سرنوشت و سرانجام جهان، بازگشت عیسی، ظهور دجال و مسئله مهدویت که مسلمانان آنها را از داستان های بنی اسرائیلی اقتباس نموده اند. در واقع حسن ابراهیم حسن از مسئله مهدویت به اسرائیلیات تعبیر نموده و اعتقاد به مسئله مهدویت را از داستان های دروغ بنی اسرائیلی می داند.

با توجه به نگاه تاریخی نگرانه فلوتن، دلیل اعتقاد به مهدویت که از نظر او تحت تاثیر داستان های دروغین بنی اسرائیلی است، برای استفاده جهت سرکوبی و نابودی حکومت بنی امیه بوده است. به همین جهت نگاه فلوتن نه تنها به مهدویت، بلکه به تاریخ اسلام بسیار منفی است و نظرش درباره اسلام این است که انتشار اسلام از راه ایجاد رعب و ترس بوده، نه از راه استدلال، احتجاج و موعظه حسنه.

وی آغاز تاسیس شیعه را از کوفه و قیام های

ص:۱۴۸

۱- «سر انتصار العباسین إلی ثلاثه عناصر هامه: ۱. الکراهه المستأصله التی کان یکنها أهل البلاد المغلوبه للفاتحین من العرب ۲. الشیعه و هم أنصار أهل البیت ۳. انتظار مخلص أو هاد messie » (همان، صفحه الیاء).

کوفی می داند و می گوید که از زمان مختار ثقفی ــ که پس از واقعه عاشورا به خونخواهی امام حسین علیه السلام قیام کرده و کوفه را فتح نموده بود ــ تفکر شیعه به وجود آمد و از این دوره تفکرات جدیدی که آنها را از بقایای اندیشه های پادشاهان و بعضی از اعتقادات اشراقی ایران باستان می خواند، شکل گرفت.(۱) وی می افزاید، از تفکرات مسلم شیعیان کوفه این است که معتقدند همان حکمت و معرفتی که در نزد پیامبر اکرم بوده و علم لدنی و آسمانی خوانده می شد، پس از وفاتشان به فرزندان و خاندانشان به ارث رسیده است و به این جهت، اطاعت از آنها را وظیفه خود می دانستند(۲) و امامان را تنها مفسران اعتقادات دینی خود تلقی نموده و برای آنها عصمت قائل می شدند. وی حتی لفظ «مهدی» را که به معنای هدایت شده در راه مستقیم است، پشتوانه اعتقاد شیعه تصور نموده است.(۳)

او پس از اینکه تفکر شیعه را محصول ماجرای کوفه می داند، تاکید می ورزد که تفکر شیعه در کوفه باقی نماند و به بلاد دیگر نیز سرایت نمود و در بخش های زیادی از سرزمین های اسلامی

۱- «علی أنه قد ظهرت منذ أیام المختار أفکار جدیده کان لها أثر کبیر فی نفوس الکثیرین من الشیعه. و یظهر أن هذه الأفکار التی نشأت فی مبدأ أمرها فی البیئات الغیر العربیه إنما کانت بقیه من عباده الملوک، تلک العباده التی کانت مشهوره عند قدماء الفرس بعد أن خالطها بعض العقائد الأشراقیه و التی لایبعد أن تکون قد انتقلت إلیهم عن طریق الدیانه البابلیه القدیمه» (فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۷۶).
۲- «و کان من بین العقائد المسلم بها عندالشیعه من أهل الکوفه أن الحکمه العالیه التی أفاضها الله علی محمد (صلی الله علیه و سلم) لیفصل علی هدیها فی الأمور وفق إراده الله لم تزل بموت النبی، و إنما ورثها عنه أعقابه و کان البعض یعزو إلیهم علماً لم یحصلوه علی النحو الذی تحصل به العلوم البشریه و إنما تلقوه من لدن الحکمه الالهیه مباشره ... أما بعد فقد علمت بحال أهل الکوفه فی حبهم أهل هذا البیت ... افترضوا علی أنفسهم طاعتهم و وظفوا علیهم شرائع دینهم ... » (فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، صص ۷۸ – ۷۷).
۳- «و کان طبیعیاً أن یعتبر الناس هولاء الأئمه أنفسهم المرجع الوحید لتفسیر هذا الاعتقاد و تحدید مداه بعد أن تأصل فی قلوبهم الاعتقاد بعصمتهم ... . و یتضح لنا الاعتقاد بعصمه الإئمه من لفظ « المهدی» و هو لقب الشرف الذی کان یلقب به الأئمه من آل البیت (و معناه الهادی إلی الطریق المستقیم)» (فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۷۹).

منتشر گردید.(۱)از نظر او امامان شیعه در ابتدا با غلو مسلمانان نسبت به خودشان، مخالفت می کردند و آنها را ــ با تبعید یا انداختن در آتش ــ توبیخ می نمودند، اما بعدها آنگاه که دیدند از این مسئله می توانند برای براندازی حکومت بنی امیه و نابودی حاکمان استفاده کنند، سیاست سلبی خود را تغییر دادند.(۲)

از جمله ضعف های فان فلوتن در تحلیل مهدویت و دیگر اعتقادات اسلامی، رجوع نکردن به منابع دسته اول مسلمانان و شیعه است و این امر علاوه بر نگرش تاریخی نگریش به موضوع، موجب گردید تا تحلیل او از مسأله، دقیق نباشد. به عنوان مثال فلوتن به مانند خاورشناسان قبلی همچون گلدتسیهر و دارمستتر، نادرستی مسئله مهدویت را برای خود مسلم گرفته و در این مبحث به دو فصل نخست کتاب ابن خلدون و هم چنین کتاب دارمستتر(۳) رجوع می کند که هر دو از کتاب های غیر مستند در شناخت مهدویت تلقی می گردند.

پیشگویی از دیدگاه فان فلوتن

فان فلوتن در زمینه تاریخ دو قرن نخست اسلام پژوهش نموده است و کوشش کرده است تا با شیوه تاریخی نگری به بررسی مسأله مهدویت در دو قرن نخست اسلام بپردازد. وی در ابتدای بخش سوم « المعتقدات المهدیه» مسأله مهدویت و گرایش مسلمانان به موضوع مهدویت را بر اساس تحلیلی روان شناختی بیان می دارد و معتقد است شرقیان

ص:۱۵۰

۱- « ... لاسیما إذا علمنا أنها نشأت فی الکوفه و تأثرت بالدیانات السابقه للاسلام، و قد انتشرت تلک العقائد فی جزء عظیم من الدوله الاسلامیه بقدر إزدیاد تذمر المسلمین و سخطهم ثم ضعف الدوله الأمویه و انحلالها.» (فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۷۹).

۲- « لاغرو فقد رمی علی فی النار کل من دعاه إلهاً من هولاء الغلاه و نفی عبدالله بن سبأ إلی مدائن ... علی أن موقف هولاء الإئمه السلبی لم یلبث أن تغیر حین بدأ العلویون یدرکون مقدار ما قد یستفیدونه من هولاء المفتونین بهم و المتحمسین فی الدعوه لهم و لاسیما بعد ما رأوه من ضعف الدوله الأمویه و ما دب إلی جسمها من الانحلال» (فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، صص ۹۲ – ۹۱).

۳- جیمز دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷.

گرایش زیادی به امور غیبی و حوادث آینده دارند و این را از زمینه های گرایش به بحث پیشگویی ها یا مبحث «تنبؤات» می داند:

یجب أن لایفوتنا فی دراسه تاریخ الاسلام و الشرق عامه، مدی الدور الذی یحتله عامل التنبؤ، و تأثر الروح الشرقیه بکل ما له علاقه باستکشاف الغیب واحداث المستقبل.(۱)

وی معتقد است وجود پیشگویی ها موجب شده تا افراد در دوره بنی عباس با تکیه بر این پیشگویی ها، دست به اقداماتی سیاسی یا مبارزاتی بزنند و در صدد براندازی حکومت وقت باشند. این پیشگویی ها در تاریخ جریانات مهدویت خواهی بسیار اهمیت دارد. او به جای آنکه مهدویت را مبتنی بر اعتقادات کلامی و یا سخنان نبوی بداند، متکی بر پیشگویی هایی می داند که بخش زیاد آن دارای منشأ یهودی و یا مسیحی است و معتقد است مسلمانان بسیاری از این پیشگویی ها را از ادیان پیش از خود گرفته اند.

وی در تکذیب این پیشگویی ها به کتاب استاد خود (دخویه) استناد می کند که درباره آثار این پیشگویی ها در حادثه های قرن دهم(۲) و علاوه بر استناد به بعضی از سخنان دیگر خاورشناسان به سخن مختار اشاره می کند که معتقد بود او همان مردی است که گفته شده از قبیله ثقیف قیام می کند و به پیروزی بزرگی می رسد، همانطور که این پیشگویی درباره حجاج بن یوسف هم بیان شده است.(۳)

فان فلوتن هم چنین در تاثیرگذاری پیشگویی ها

ص:۱۵۱

۱- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۹۷.

۲- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۱۱۰.

۳- « کان المختار زعیم الشیعه یزعم أنه هو « ذلک الرجل من ثقیف الذی یفتح علیه بالمذار، فتح عظیم. علی أن تلک النبوءه قد صدقت فی الحجاج بن یوسف من نفس قبیله ثقیف» (فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۱۱۱).

بر روی مسلمانان تحت تاثیر افکار ابن خلدون است و استناد به دو فصل نخست از مقدمه ابن خلدون می کند و او را نخستین کسی می داند که اهمیت این دسته از پیشگویی ها را فهمیده و به بطلان آن پرداخته است. وی معتقد است که این مسأله روان شناختی مورد توجه شرق شناسانی همچون دخویه، استاد وی، قرار گرفته است و دخویه در تحلیل قرامطه، بر خلاف دیگران، تاثیر مسأله پیشگویی ها را بر روند حوادث قرن دهم بیان نموده است:

اما المورخون من امثال دی خویه De Goeje فی اطروحته عن القرامطه، فقد عرض مطولاً لتأثیر هذه التنبؤات (خاصه تلک التی ترتکز علی بعض قواعد التنجیم)، علی مسار احداث القرن العاشر الهجری، علی أن الآخرین أهملوا غالباً هذا الموضوع(۱).

از اینرو فان فلوتن می گوید، من در کتاب خود، در مبحث سیطره پیدا نمودن عباسیان بر خلافت، بخشی را به این بحث اختصاص داده ام و اشاره به پیشگویی هایی نموده ام که مورد اعتقاد مردم بوده است. وی بر این باور است که بسیاری از این پیشگویی ها که مورد استفاده قرار گرفته است دارای ریشه های یهودی و مسیحی است:

تجدر الملاحظه أن هذه التنبؤات کانت سریه فی الغالب. و اذا ما حدا الامر الی اکتشاف اصحابها، فمعظمهم کان فی الاصل علی الیهودیه او المسیحیه قبل اعتناق الاسلام.(۲)

فان فلوتن، مهدویت خواهی و پیشگویی های موجود در این زمینه را کوششی در دست بنی عباس می داند که از آن در جهت سرنگونی و سقوط حکومت بنی امیه استفاده نموده اند؛ وی در بخش سوم «المعتقدات المهدیه» می گوید، بسیاری از مخالفان حکومت بنی امیه از جمله مختار ثقفی و یا حاکمان بنی عباس تلاش می نمودند تا با بحث «پیشگویی ها» یا

۱- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۹۸.
۲- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۹۹.

« تنبؤات» خود را از مصادیق آن دسته از سخنان و روایاتی بدانند که ظهور یک منجی را پیشگویی نموده است. از اینرو گاهی در مسیر نشان دادن حقانیت خود و توجیه حرکت و نهضت خویش، به تاویل و یا تبیین مصداق روایات می پرداختند. مثلاً مختار ثقفی می گوید که او مصداق همان روایتی است که می گوید، مردی از قبیله ثقیف قیام می کند و مکانی به نام «مذار» را فتح می کند، در حالی که این پیشگویی پس از مختار درباره فرد دیگری به نام حجاج بن یوسف تحقق یافت که بر یک انقلابی به نام عبدالرحمن بن الاشعث پیروز شد:

کان المختار الزعیم الشیعی المعروف یعتقد انه «ذلک الرجل من ثقیف الذی یفتح علیه بالمذار (مکان بین واسط و البصره) فتح عظیم»، علی أن نبؤه المختار تحققت بعد ذلک فی ثقفی آخر هو الحجاج بن یوسف، الذی انتصر علی الثائر عبدالرحمن بن الاشعث.(۱)

فان فلوتن در بررسی احادیث پیرامون ملاحم می گوید، کتاب های ملاحم متضمن بیان پاره ای از حادثه های آینده است و تاریخ این اخبار را متعلق به قرن نخست می داند. بنا به نظر وی در اخبار ملاحم رموز حرفی وجود دارد و گاه یک حرف اشاره به یک شخص و یا حادثه خاصی است که به صورت رمز و اشاره بیان گردیده است:

اما کتب الملاحم Malahim و هی عباره عن اشعار تتضمن تکهنات عن احداث المستقبل، فیعود تاریخها کذلک الی القرن الاول الهجری... و لقد استخدمت فی بعض العبارات التی مر ذکرها بالمعنی المجازی للدلاله علی حادثه خطیره لا مفر من وقوعها، و من ثم بالمعنی المستقبل للحوادث و دخلت فی الشعرالمتنبی بعالم الغیب. و من الوسائل الاکثر شیوعاً فی الملاحم، الرمز الی الاشخاص بحرف واحد کأن یقال مثلاً: «ق» سیقتل «م» بمساعده «ج»، ثم یأتی «ش» و یحقق انتصاراً حاسماً الخ... و فی عهد آخر الخلفاء الامویین کانت تتردد النبؤه: «ع» بن «ع» بن «ع» سیقتل «م» بن «م» بن «م». و قد

ص:۱۵۳

۱- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۹۸.

اول الناس هذه الرموز باسم الخلیفه الاموی مروان بن محمد بن مروان و عبدالله بن علی بن عبدالله العباسی.(۱)

فان فلوتن در بحث خود پیرامون ملاحم اشاره به دو دسته از اخبار پیش گویانه می کند، بخشی از پیشگویی ها درباره آینده است و بخشی نیز در خصوص آخرالزمان است: «و یبقی أن نتحدث عن نوع آخر من التنبؤ، لایقل تأثیراً او أهمیه عما سبق و هو التنبؤ بنهایه الوجود (مصیر العالم)».(۲)

وی در بیان این پیشگویی های آخرالزمانی، معتقد است، ردپای ادیان پیشین در اسلام وجود دارد. وی معتقد است افرادی همچون تمیم الداری، کعب الاحبار و وهب بن منبه در ساختن و انتقال جعلیات ادیان پیشین در اسلام تأثیرگذار بوده اند:

هذه التنبؤات تعود کذلک الی اصل یهودی او مسیحی، قبل أن تکتسب طابعها العربی فی القرن الاول الهجری. و قد وصلت الی المسلمین علی شکل تنبؤات مجهوله المصدر و إما تحت ستار من الاحادیث الموضوعه، التی نقلها غالباً الیهود او النصاری ممن اعتنقوا الاسلام و بفضل هذا النوع من التنبؤ، اکتسب شهره واسعه کل من وهب بن منبه و تمیم الداری و کعب الاحبار.(۳)

بنا بر اعتقاد او، این پیشگوئی ها ریشه در یهودیت و مسیحیت دارد(۴)که از طریق کتاب های این ادیان یا توسط یهودیان و مسیحیانی که مسلمان شده بودند، وارد فرهنگ اسلامی گردیده است و در قرن نخست، آب و رنگ عربی به خود گرفته است. از جمله این پیشگویی ها، پیشگویی درباره سرنوشت جهان است که از آشکارترین مصادیق آن

۱- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، صص ۱۰۲ – ۱۰۱.

۲- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۱۰۲.

۳- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۱۰۲.

۴- « ترجع هذه التنبوات إلی أصل یهودی أو مسیحی، إلا أنها لم تلبث أن صبغت بالصبغه العربیه فی القرن الأول الهجری و قد شاع هذا النوع من التنبو فی الأمه الإسلامیه عن طریق کتب التنبوات أو عن طریق الأحادیث التی وضعها الیهود و المسیحیون أو التی لایخلو إسنادها من بعض الیهود أو المسیحیین ممن دخلوا الإسلام» (فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۱۱۵).

در قرآن، مسئله نزدیک بودن روز قیامت (یوم الحساب) است که پیش از اسلام در نزد مسیحیان نیز مطرح بوده است. وی می گوید درباره ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، آمدن مسیح علیه السلام، دجال و دیگر حوادث آخر الزمان در قرآن، پیشگویی نشده است و این پیشگویی ها صرفاً در سنت و روایات آمده است، به طوری که این احادیث در عصر بنی امیه جزئی از اعتقادات گردید و ذهن مسلمانان را به خود مشغول نمود.

از جمله پیشگویی هایی که به نظر فلوتن دارای ریشه یهودی و عبری است و مسلمانان از یهودیان گرفته اند، «الهرج» به معنای قتل و کشتار در آخرالزمان است که به نظر او از ریشه عبری «hereg» گرفته شده و در هر دو زبان عربی و عبری به معنای کشتن و قتل است.(۱) هم چنین معتقد است کلمه دجال که در پیشگویی های آخرالزمان مسلمانان آمده است، از ریشه آرامی است و همان فرد ضد مسیح است (Antichrist) که مورد اعتقاد مسیحیان است. فلوتن معتقد است کلمه دجال در قرآن نیامده است، بلکه در روایات ذکر شده که آن اسم مردی یهودی از اهل مدینه به نام صاف بن صائد یا ابن صیاد است که پیامبر تصریح نموده است که او دجال است و مسلمانان بر این اساس به آن معتقد شده اند.(۲) به علاوه فلوتن اعتقاد مسلمانان را در رجعت عیسی مسیح، تحت تاثیر افکار مسیحیان می داند.(۳)

فلوتن بعد از اینکه به مسئله آخر الزمان و پیشگویی های این دوران می پردازد، سپس به تاثیر مهدویت در سرنگونی حکومت و دولت بنی امیه

۱- « و یطلق العرب کلمه الهرج علی تلک الفتن التی یطلق علیها اللاهوت الربانی ... و قد وردت فی السنه بمعنی القتل و هو نفس المعنی الذی یدل علیه ذلک اللفظ فی اللغه العبریه « هرج» (hereg) ... » (فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، صص ۱۱۷ – ۱۱۶).

۲- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، صص ۱۱۹ – ۱۱۸.

۳- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۱۲۰.

اشاره نموده(۱) و آن را عامل به قدرت رسیدن بنی عباس می داند. وی پس از آن، در صفحات پایانی، به تاثیر مهدویت در ایران اشاره ای اجمالی کرده است و درباره آن دسته از مدعیان مهدویت که از خاندان اهل بیت و شیعیان نبوده اند، توضیح می دهد.(۲)

نقد و بررسی آراء فان فلوتن

اشکال نخست بر فلوتن این است که روش تحقیق او منحصراً تاریخی است و به جای آنکه به مهدویت از دیدگاه کلامی شیعه بنگرد صرفاً به تاریخی نگری نظر دارد.

دومین اشکال این است که شناخت او از شیعه و مهدویت از منابع دسته دوم است و از جمله آثار اسلامی که مورد توجه او گرفته، مقدمه ابن خلدون است، تالیفی که در مسئله مهدویت جایگاه مهمی ندارد و ابن خلدون از نادر اندیشمندان مسلمان است که به مخالفت با مهدویت پرداخته است. هم چنین از منابع غربی فلوتن، آثار خاورشناسانی همچون دارمستتر، دخویه و امثال آنها می باشد که نظر این افراد مقرون به واقع نیست و آثار آنان خود قابل نقد و بررسی است.

سومین اشکال بر فلوتن این است که وی مهدویت را بدعتی از جانب مختار ثقفی و شیعیان کوفه می داند که دارای ریشه های فکری ایرانی و تحت تاثیر ادیان ایران باستان بوده اند، در حالی که شیعه قبل از مختار نیز وجود داشته است و منسوب نمودن شیعه به کوفه و افکار مختار، سخنی ضعیف و آسیب پذیر است. یک بار ممکن است گفته شود، ایرانی ها به جهت قرابت و شباهت میان ادیان باستانی خود همچون مذهب زرتشت، مزدک و مانی با مذهب شیعه به سوی افکار شیعه گرایش پیدا نموده اند و یک بار ادعا می شود که

۱- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۱۲۲.

۲- فان فلوتن، السیطره العربیه و التشیع والمعتقدات المهدیه فی ظل خلافه بنی امیه، الدکتور ابراهیم بیضون، دارالنهضه العربیه للطباعه و النشر، بیروت، س ۱۹۹۶، ص ۱۴۵.

شیعه را ایرانی ها به وجود آورده اند که بر فرض اگر هم سخن نخست پذیرفته شود، اما لزوماً به معنای پذیرفتن سخن دوم نیست، زیرا شیعه قبل از اینکه به ایران بیاید و یا قبل از قیام مختار وجود داشته است و تأسیس آن ربطی به ماجرا های کوفه ندارد. با وجود آنکه مدعیان مهدویت نوعاً برای کسب قدرت و مشروعیت به آموزه های اعتقادی و دینی که ریشه در باور توده مردم دارد، تمسک می کردند که می توان به نقد این مسأله پرداخت، اما نمی توان سوء استفاده آن ها را دلیل نادرستی اعتقادات اسلامی نیز تلقی نمود و اعتقاد دینی را بدون بنیاد و اصالت دانست. متاسفانه فلوتن میان این این دو مسأله می آمیزد و انتقاد از مختار ثقفی و یا دیگر مدعیان را دلیل بر نادرستی این باور و اعتقاد دینی می داند.

چهارمین اشکال این است که وی بخش های زیادی از افکار شیعیان را تحت تاثیر ادیان ابراهیمی، ادیان باستانی و داستان های بنی اسرائیل می داند و برای اثبات این امور به مباحث زبان شناسی و ریشه شناسی کلمات می پردازد. در حالی که از جنبه ریشه شناسی اگر هم میان پاره ای از مفاهیم در زبان عربی با زبان عبری و فارسی رابطه باشد و از یکدیگر تأثیر پذیرفته باشند، اما این امر دلیل نمی شود که روایات و احادیثی را که این کلمات در آن ها استفاده شده است، اقتباس شده از دین یهود یا ادیان باستانی ایران بدانیم. به عنوان مثال کلمه شیطان در زبان عربی دارای ریشه عبری است، اما این دلیل نمی شود که مفهوم شیطان را در فرهنگ اسلامی برآمده از آئین یهود بدانیم، بلکه مفاهیم می توانند در چند فرهنگ به صورت مستقل و جدا از یکدیگر طرح شده باشند، هر چند که از جهت اصطلاح شناسی و ریشه شناسی ممکن است با یکدیگر تعامل و داد و ستد هم داشته و وام دار یکدیگر باشند. از اینرو نمی توان مشابهت زبانی میان «الهرج» در روایات اسلامی

را با کلمه «hereg» در فرهنـگ یهودی که هر دو به معنـای قتل و کشـتن است و یا مشابهش دجال را در فرهنگ اسـلامی با کلمه «antichrist» در مسـیحیت که هر دو از علائـم آخرالزمـان است، دلیـل بر این دانست که روایـات مـذکور در فرهنگ اسـلامی از آئین یهودیت و مسـیحیت تـاثیر پـذیرفته است و مشابهت زبان شـناختی و وجود ریشه های مشترک لفظی، دلیلی بر این امر تلقی نمی شود.

ص:۱۵۸

مهدویت از دیدگاه ایگناتس گلدتسیهر

اشاره

ص:۱۵۹

مقدمه

ایگناتس گلدتسیهر(۱) (۱۹۲۱ ـ ۱۸۵۰) اهل مجارستان، یهودی الاصل و از خاورشناسان برجسته غربی است که در زمینه اسلام شناسی دارای تألیفات و آثاری است و بعضی او را بنیانگذار اسلام شناسی در اروپا می دانند. وی دکترای خود را در سال ۱۸۷۰ میلادی با رساله ای درباره تنخوم اورشلیمی شارح یهودی عهد عتیق کتاب مقدس در قرون وسطی دریافت داشت و در بوداپست مجارستان، استاد زبان های سامی گشت.(۲)استاد وی در رشته شرق شناسی بلاشر بود و در عصر جیمز دارمستتر می زیست و در موضوع مهدویت بسیار شبیه او می اندیشید و نخستین تالیفش در زمینه اسلام شناسی، کتابی است با عنوان «ظاهریت: مسلک و تاریخچه» که در سال ۱۸۸۴ انتشار یافته است.

مشهورترین آثار گلدتسیهر در اسلام شناسی دو کتاب است: ۱ ـ کتاب «دروسی درباره اسلام (سخنرانی)» که در سال ۱۹۱۰ در هایدلبرگ انتشار یافت. ۲- کتاب «گرایش های مسلمانان در تفسیر قرآن» که در سال ۱۹۲۰ در دانشگاه لیدن هلند چاپ شده است. کتاب «دروسی درباره اسلام» با عنوان «العقیده و الشریعه فی الاسلام» توسط محمد یوسف موسی به عربی(۳)و به وسیله علینقی منزوی با عنوان «درس هایی از اسلام» در سال ۴۲

ص:۱۶۰

۱- Ignaz Goldziher

۲- عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبائی، ص ۵۱۹.

۳- اجناس جولدتسیهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، محمد یوسف موسی و همکاران، الطبعه الثانیه، دار الکتب الحدیثه، مصر، ۱۹۵۹.

از عربی به فارسی ترجمه شده است.(۱) هم چنین کتاب «گرایش های مسلمانان در تفسیر قرآن» به وسیله اندیشمند مصری، دکتر عبدالحلیم نجار با عنوان «مذاهب التفسیر الاسلامی» به عربی ترجمه شده است.(۲)

کامل ترین تالیف گلدتسیهر که در آن به طور تفصیل درباره مهدویت سخن گفته است، کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» است که با وجود آنکه این کتاب در خصوص مهدویت نیست، اما در بخشی از آن پیرامون مهدویت و فرقه های منسوب به آن، سخن گفته است. شاید در میان آثار خاورشناسانی که مستقلاً درباره مهدویت کتاب ننوشته اند و در ضمن اسلام شناسی به این موضوع پرداخته اند، کمتر کتابی باشد که همچون کتاب گلدتسیهر تا این حد به مهدویت و اهمیت آن در تاریخ ملل و نحل پرداخته باشد و به نظر می رسد، دلیل اینکه گلدتسیهر درباره مهدویت همچون دارمستتر سخن گفته است، تاثیرپذیری از ماجرای ادعای مهدویت محمد احمد سودانی در سودان بوده باشد که در زمان او به وقوع پیوسته است. بی تردید این جریان در اختصاص دادن بخش زیادی از کتاب به مسئله مهدویت موثر بوده است.

روش تحقیق گلدتسیهر

در باره روش پژوهشی و تحقیقی گلدتسیهر پیرامون مهدویت لازم به ذکر است، وی همچون بسیاری از خاورشناسان هم عصر خویش، شیوه ای تاریخی نگرانه به موضوع دارد و به عناصر زمانی و مکانی و روح دوران در به وجود آمدن فکر مهدویت و اعتقادات اسلامی، توجه زیادی دارد و

۱- آدرس کتاب شناسی این اثر به شرح ذیل است: گلدتسیهر، درس هائی در باره اسلام (فرقه ها)، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.

۲- برای آشنائی با آثار گلدتسیهر رجوع شود به: عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبائی، ص ۵۲۶ – ۵۱۹؛ مصطفی حسینی طباطبائی، نقد آثار خاورشناسان، صص ۱۰۷ – ۹۹.

این امر با خواندن مهمترین تالیف او در زمینه مهدویت یعنی «العقیده و الشریعه فی الاسلام» به وضوح هویدا است.

عبدالرحمن بدوی درباره شیوه و روش پژوهشی گلدتسیهر معتقد است که شیوه او در خاور شناسی با روش دیگر خاورشناسان متفاوت است، زیرا آنان بیشتر بر تجربه مستقیم و مشاهده عینی منابع و متون شرقی تکیه می کنند، اما گلدتسیهر فاقد تجربه مستقیم بیرونی است و بر نوعی تجربه درونی تکیه می کند. از نظر بدوی، گلدتسیهر در صدد جعلی بودن یا اصالت آنها نیست بلکه در جست و جوی گرایش های نهان و اغراض پنهان راویان است. وی درباره او می گوید:

... وی در پژوهش های خود روش استدلالی داشت نه استقرائی یعنی با نظام ذهنی از پیش ساخته و با دیدگاه های کلی و اجمالی به سراغ منابع می رفت تا انطباقی میان نظریات کلی خود و آن منابع بیابد. به عبارت دیگر این چنین نبود که او با ذهنی تهی به سراغ منابع و متون برود تا پس از گردآوری و تدوین مدارک به بررسی و نتیجه گیری از آنها بپردازد.(۱)

با این وجود به نظر می رسد، گلدتسیهر نگاه همدلانه به موضوع ندارد و در شناخت اسلام و به ویژه در بررسی افکار شیعه در خصوص امامت و مهدویت، بیش از هر چیزی، به تفسیر تاریخی از موضوع و بررسی عوامل جامعه شناختی و روان شناختی توجه دارد. وی در اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت، به تاثیر پذیری شیعه از فکر خلافت موروثی بنی امیه اشاره می کند و معتقد است تفکر بنی امیه، عامل اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت شده است و این عنصر فکری را در تحلیل بسیاری از مباحث مهدوی دخالت می دهد.

۱- دائره المعارف مستشرقان، ص ۵۲۱.

نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت

گلدتسیهر در بررسی پاره ای از مباحث، گرایش خود به تفکر یهودیت را بروز می دهد و همچون دارمستتر، معتقد است، اسلام تحت تاثیر ادیان پیشین قرار داشته است. وی حتی معتقد است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چیزی بیش از آنچه که دین یهودیت و مسیحیت طرح نموده اند، نیاورده است، وی در کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» می گوید: «وحیی که محمد صلی الله علیه و آله و سلم آورد، دینی جدید نبوده است».(۱)

و یا در جای دیگری از همین کتاب می گوید، راهبان مسیحی و احبار یهود از استادان و معلمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بوده اند.(۲)

وی همچون دارمستتر معتقد است، اعتقاد به مهدویت در تفکر مسلمانان به ویژه شیعیان، متاثر از افکار ادیان پیشین و به خصوص تفکر زرتشتیان است و به آن صریحاً اشاره می کند:

اعتقاد به مسئله مهدویت در ریشه خود به عناصر یهودی و مسیحی بر می گردد و در آن پاره ای از ویژگی های مبحث سوشیانس که مورد اعتقاد زرتشتیان است، یافت می شود.(۳)

علاوه بر این وی، اعتقاد به پاره ای از امور را در مهدویت، نوعی اسطوره گرایی و خیال پردازی می داند و بر این باور است که اعتقاد به آن ها برآمده از احادیث و سخنان صحیح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نمی باشد، بلکه این سخنان منسوب به ایشان است. او در این باره می گوید:

پاره ای از خیال پردازی ها و تصورات سرکش و بی منطق که ساخته ذهن افراد بیکار و ماهر است، به مسئله مهدویت افزوده شد که در طول زمان

۱- «والوحی الذی نشره محمد فی ارض مکه لم یکن لیشیر إلی دین جدید، فقد کان تعالیم و استعدادات دینیه نماها فی جماعه صغیره و قوی فی أفراد هذه الجماعه، فهماً للعالم موسساً علی الحکم الآلهی و لکن لم یحدد، تحدیداً دقیقاً حینئذ، أشکال هذا الحکم أو مذاهبه» (العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۱۷).

۲- «کما صار رهبان المسیحیین و أحبار الیهود موضع مهاجمه منه، و قد کانوا فی الواقع أساتذه له» (العقیده و الشریعه فی الاسلام،ص ۲۰).

۳- « و قد امتزج بالفکره المهدیه التی ترجع فی اصلها إلی العناصر الیهودیه و المسیحیه بعض خصائص «ساوسخیانت saoschyant » الزادشتی..» (العقیده و الشریعه فی الاسلام،ص ۲۱۸).

موجب پیدایش بسیاری از اسطوره ها از دل مهدویت شده است... و احادیثی در موضوع مهدویت وارد شد که مناقشه مسلمانان را در بر داشت، احادیثی که منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است... و این احادیث صحیح نمی باشد و در کتاب های صحیح ضبط نشده است.(۱)

گلدتسیهر نسبت به مسائل مربوط به مهدویت بسیار بدبینانه و منفی می نگرد و آن ها را زائیده فکر بعضی از انسان های سودجو، بیکار و حرفه ای می داند که این امور را به پیامبر نسبت داده اند و آن ها را با اسطوره ها و افسانه ها آمیخته اند. به نظر می رسد گلدتسیهر در نسبت جعلی دادن به مهدویت متاثر از ابن خلدون می باشد و مانند بسیاری از خاور شناسان در ابتدا این را پذیرفته است که تفکر مهدویت به وسیله عده ای از شورشگران ترویج یافته و پاره ای از عناصر آن جعلی و ساختگی است.

گلدتسیهر مسئله مهدویت را برآمده از سرخوردگی تاریخی و راهی برای توجیه فتنه ها و آشوب هایی می داند که به وسیله بعضی از انقلابی های سیاسی به وجود آمده است. از نظر او مهدویت راهی برای جلب اعتماد و محبت مردم است که همچون ابزاری در دست بعضی از شورشگران و انقلابیون قرار گرفته است.(۲) وی به هیچ وجه برای مهدویت ریشه های اعتقادی و مبتنی بر متون دینی قائل نیست و گویی که او از ابتدا نادرستی این فکر را برای خود پیش فرض گرفته است و سپس به

۱- « ... کما إمتزج بها ما کان یجول فی أذهان العاطلین البارعین من خیالات و تصورات جامحه أنتجت علی مدی الأیام کثیراً من الأساطیر الفنیه الزاخره عن العقیده المهدیه ... و قد خاض الحدیث فی موضوع هذه العقیده التی کثر نقاش المسلمین فیها، و نسبت للرسول أحادیث صور فیها علی وجه الدقه الصفات الشخصیه التی یتصف بها منفذ العالم الذی وعد به فی آخر الزمان ... . عل أنها لم تجد فی الحقیقه منفذاً تتسرب منه إلی مصنفات الحدیث الصحیحه المتشدده فی ضبط الروایه، و لکن أخرجتهاالکتب الأخری التی کانت أقل تشدداً فی صحه تخریج الأحادیث» (العقیده و الشریعه فی الاسلام،ص ۲۱۸).

۲- « و قد أمکن استخدام هده العقیده خلال عصور التاریخ الاسلامی لتبریر الفتن و القلاقل التی أشعل نیرانها بعض الثائرین السیاسیین الدینیین، متطلعین إلی قلب النظم الحکومه القائمه، و ساعین إلی استجلاب محبه الشعب حتی یفتتن بهم، علی اعتبار أنهم یمثلون الفکره المهدیه، فدفعوا بذلک بأجزاء کبیره من العالم الاسلامی إلی خوض غمار الاضطرابات و الحروب» (العقیده و الشریعه فی الاسلام،صص ۲۱۹ – ۲۱۸) .

توجیه گرایش افراد به این بحث می پردازد. به نظر می رسد ادعای مهدویت از جانب افرادی همچون محمد احمد سودانی که در زمان حیات گلدتسیهر به وقوع پیوسته، بی تاثیر در پیدایش این فکر در او نمی باشد و چون عملکرد این مدعی دروغین مهدویت در اروپا و کشورهای هم جوار سودان تاثیر گذارده بود، بدیهی است که این واقعه در هندسه ذهنی گلدتسیهر و در نتیجه گیری های کارکردگرایانه او نسبت به مهدویت بی تاثیر نبوده است و از قضاوت های او که مهدویت را عاملی برای ایجاد اغتشاش، شورش و جلب اعتماد مردم می داند، استنباط می شود که سخنانش تحت تاثیر حوادث سودان قرار داشته است.

گلدتسیهر در بخش پنجم از مهم ترین کتاب خود در زمینه مهدویت شناسی، یعنی کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» درباره مهدویت و فرقه های منسوب به آن سخن گفته است. او در بیش از یک سوم کتاب به این مسأله پرداخته است و از آنجا که حوادث سودان بر او تاثیر گذارده بود، نگاهی آسیب شناسانه و منفی نسبت به این آموزه دینی ارائه می دهد.

گلدتسیهر، طرح مسئله مهدویت را عامل توجیه آشوب ها و شورش هایی می داند که پاره ای از شورشگران سیاسی به راه انداخته و مهدویت را الگو و عنوان قیام خود قرار داده اند. او معتقد است مسئله مهدویت چون آرمان بزرگ و مدینه فاضله کسانی بوده که به آن اعتقاد می ورزیدند، از اینرو مهدویت و حکومت مهدوی را بزرگ ترین جامعه آرمانی می داند که از نظر او آمیخته با داستان های خرافی و عجیب و غریب همراه است. وی می گوید:

تفکر مهدویت به تدریج به یک جامعه آرمانی مهدوی تبدیل شد که مومنان را به آینده ای دور و مبهم سوق می داد و هم چنین مستعد این شد

ص:۱۶۵

که پیوسته با خرافات و داستان های آخرت اندیشانه که ساده لوحانه و عجیب و غریب است، آمیخته شود....(۱)

وی شیعه را از جدی ترین مذاهب اسلامی می داند که به مسئله مهدویت اعتقاد دارد و در بخش های زیادی از کتاب به بیان فکر امامت و مهدویت از جانب شیعه می پردازد و می گوید:

محور و مرکز اعتقادات شیعه مبتنی بر بحث امامت و وراثت شرعی کسانی است که خداوند آنان را از ذریه و نسل اهل بیت برگزیده است و به این منزلت بلند مرتبه رسانده است.(۲)

گلدتسیهر می گوید، از دیدگاه شیعه اعتراف به امامت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف چه در زمان ظهور و چه در زمان غیبت، شرطی از شرایط ایمان است و اعتقاد به مهدویت در نظر شیعیان، هم رتبه اعتقاد به توحید و نبوت است و صرفاً به عنوان یک اعتقاد فرعی و یا حاشیه ای تلقی نمی گردد، بلکه این فکر در نزد آنان به مراتب جدی تر و مهم تر از نگاه اهل سنت به این بحث می باشد.(۳)

از نظر گلدتسیهر اعتقاد به مهدویت دارای وثاقت دینی نیست و معتقد است اثبات کلامی و اعتقادی آن به حدی نرسیده که بتوان آن را یک عقیده دینی خواند، از اینرو آن را از دیدگاه اهل سنت یک اعتقاد درجه دوم می خواند که در

۱- « فتحولت فکره المهدی تدریجیاً إلی أن صارت طوبی utopia مهدیه، دفع المومنون بها إلی مستقبل بعید غامض، و أصبحت قابله لأن تمتزج بها دائماً خرافات و أقاصیص أخرویه ممنعه فی السذاجه و الإغراب، و هی لاتخرج فی الأصل عن أن الله سیبعث یوماً ما رجلاً من نسل النبی سیعید ما بطل من سنته ... » (العقیده و الشریعه فی الاسلام،ص ۲۱۸).

۲- « نستخلص مما سبق أن محور العقائد الشیعیه یرتکز علی نظریتهم فی الامامه و فی الوراثه الشرعیه لها، لمن اصطفاهم الله تعالی من ذریه آل البیت و خصصهم لهذه المرتبه العالیه» (العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰۳) .

۳- « و یری الشیعه أن الاعتراف بإمام العصر سواء أظهر جهره ام نافح عن حقه بالدعوه سراً، شرط من شروط الایمان، لاتقل عندهم فی المرتبه عن الایمان بوحدانیه الله و نبوه محمد، و یحتمون الایمان بهذه الامامه أکثر ممن تحتم العقائد السنیه الاعتراف بالخلافه کما سار علیها المسلمون فی أدوار تأریخهم» و لیس الاعتراف بالامام فی مذهب الشیعه أمراً تکمیلیاً لصحه العقیده، بل هو جزء جوهری من صمیم القواعد الایمانیه لاینفصل عن أرفع الحقائق الدینیه» (العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰۳) .

نگاه به این مسئله با شیعه تفاوت دارند.(۱)

او در ادامه بیان اندیشه شیعه می گوید، اعتقاد به مسئله مهدویت در نزد شیعه جزء ذاتی، اساسی و بنیادی ایمان آنان محسوب می شود و از بلند مرتبه ترین و فاخر ترین حقیقت های دینی تلقی می گردد، به طوری که در نزد پیشوایان دینی شیعه، اعتقاد به مهدویت در کنار دیگر ارکان اسلام همچون نماز، روزه، خمس و امثال آن قرار گرفته است.(۲) وی در جای دیگر اشاره می کند که با وجود آنکه اعتقاد به مهدویت در نزد شیعه اعتقادی اصلی و بنیادین تلقی می گردد، اما اهل سنت تا به این حد به مسئله مهدویت قائل نیستند و صرفاً به آمدن یک مصلح در انتهاء تاریخ موسوم به «امام مهدی» (مهدی نوعی نه مهدی شخصی) اعتقاد دارند.(۳) وی تفکر شیعه را بستر و محیطی مناسب برای اعتقاد به مسئله مهدویت می داند و علت مهدویت خواهی شیعه را بر اثر روحیه مخالفت و انکار شیعه در برابر خلفای وقت تلقی می کند. از نظر او شیعه برای رسیدن به خلافت و مخالفت نمودن با حاکمان وقت، بحث مهدویت را ترویج کرده است و در این راه پیشوایان خود را از دست

۱- «أما فی الاسلام السنی، فإن ترقب ظهور المهدی، علی الرغم من استناده إلی الوثائق الحدیثیه و المناقشات الکلامیه، لم یصل ألبته إلی أن یتقرر کعقیده دینیه، و لم یبد قط عند أهل السنه إلا کحلیه أسطوریه لغایه مثلی مستقله أو کأمر ثانوی بالنسبه لجوهر النظریه السنیه للکون. و یرفض الاسلام رفضاً قاطعاً العقیده المهدیه علی صورتها الشیعیه، کما یهزأ بفکره الإمام الکامن و حیاته الطویله» (العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۹) .

۲- «و ها هو ذانص لأحد فقهاء الشیعه « عن ابی حمزه قال لی أبو جعفر. إنما یعبد الله من یعرف الله، فأما من لایعرف الله فإنما یعبده هکذا ضلالاً. قلت جعلت فداک، فما معرفه الله؟ قال: تصدیق الله عزوجل و تصدیق رسوله و موالاه علی و الائتمام به و بأئمه الهدی علیهم السلام و البراءه الی الله عز و جل من عدوهم ... و یضیف الشیعه الی « أرکان الشیعه خمسه» رکناً سادساً و هو « الولایه» ای الانضواء الی الائمه ... » ؛ العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰۶ « و یعتقد الشیعه أن الامام المهدی لایصیبه جرح أو أذی و قد یعد الناس أحیاناً، هذه الصفه من خصائص النبی» (العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰۳).

۳- « قد اعتبرنا حتی هذه اللحظه أن الایمان بظهور المهدی مبدأ من المبادی الرئیسیه فی التشیع و یجب أن نضیف إلی ذلک استکمالاً لبحثنا أن أهل السنه انفسهم یعتقدون بمجی مصلح إلی العالم فی آخر الزمان یبعث الله به و یسمونه ایضاً بالامام المهدی ای الذی هداه الله إلی الطریق السوی» (العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۷).

داده است،(۱) گویی او برای مسئله مهدویت، منشأ دینی قوی ای قائل نیست و آن را مبتنی بر متون دینی نمی داند، از اینرو در صدد است تا از مسئله، تحلیلی سیاسی، جامعه شناختی و یا روان شناختی ارائه دهد.

او همچون دیگر مستشرقان بنا به شیوه تاریخی نگری که کوششی است تا در هر فکر و اندیشه ای، ریشه های تاریخی و علی و معلولی را بجوید و به گونه ای ریشه تاریخی فکر را پی جویی می کند، معتقد است عامل به وجود آمدن تفکر مهدویت در شیعه، ریشه در عصر حاکمیت بنی امیه دارد و اعتقاد به مهدویت را محصول تفکر وراثتی بنی امیه در امر خلافت و حکومت می داند. او از منظر جامعه شناختی و تاریخی به مسئله مهدویت می نگرد و طبیعی است که بیش از آنکه به دنبال دلیل باشد به دنبال علت است، وی مهدویت را اصلی جعلی و ساختگی از جانب شیعه برای مخالفت با حاکمیت سیاسی قرون اولیه می داند و از آنجا که اعتقادات دینی در نظر توده مردم، منشأ آسمانی دارد و مورد وثوق و اطمینان قلبی آنان می گردد و مردم آن را به عنوان یک امر حتمی و دینی پذیرفته اند. از اینرو از دیدگاه گلدتسیهر، مسئله مهدویت از جانب بعضی مطرح گردیده است تا بیانگر یک آرمان و آرزوی دینی باشد و از این راه خواسته اند، قیامشان مورد اعتراض مردم قرار نگیرد.(۲)

نقد و بررسی آراء گلدتسیهر

با بررسی جدی ترین کتاب گلدتسیهر درباره

ص:۱۶۸

۱- « و مادمنا قد ادرکنا کنه التشیع، فمن الطبیعی أن یکون الاسلام بصورته الشیعیه هو وحده البیئه الملائمه التی ینبغی أن ینمو بها بذره الأمانی المهدیه، فإن حرکه التشیع منذ بدایتها هی احتجاج و استنکار لمناهضه الخلفاء للحق الالهی مناهضه عنیفه و ابطالهم إیاه بالقهر و الاغتصاب الذی أصبحت الأسره العلویه ضحیه له مع أنها هی وحدها الجدیره بالخلافه» (العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۹).

۲- «و تلک هی الآمال الصامته التی خرجت منها فکره المهدی، التی وفقت بین الواقع و المثل الاعلی، و بدأ علی أثرها الاعتقاد الراسخ فی ظهور حاکم إلهی یوجهه الله توجیهاً حسناً.» (العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۸۵).

اسلام یعنی «العقیده والشریعه فی الاسلام» آنچه که به وضوح مشخص است، عدم اطلاعات دقیق وی نسبت به فرقه ها و اعتقادات مذاهب اسلامی است و به نظر می رسد که گاهی نتیجه گیری ها و انتقادات او از روی عدم شناخت دقیق است.

وی در بخش پنجم کتاب با عنوان فرقه ها به بررسی افکار و اندیشه های فرقه های اسلامی، پیرامون مهدویت پرداخته است و در این راستا حتی به افکار فرقه بهائیت نیز اشاره می کند و بدون آنکه میان مذاهب ریشه دار و دارای پایه های کلامی و تاریخی و فرقه های بدون اصالت همچون بهائیت تمیز گذارد، آن ها را در کنار یکدیگر بررسی می کند.

از جمله پژوهش های او در فصل پنجم، پژوهش پیرامون تفکر شیعه می باشد، وی درباره فکر شیعه به اهمیت و اساسی بودن امامت اشاره می کند و معتقد است امامت در عقاید شیعه، رکن اساسی و بنیادی تلقی می شود که البته در بیان این مسئله به نکته مهمی اشاره نموده و اشتباه نکرده است، اما پس از آنکه امامت را از مهم ترین آموزه های تفکر شیعه خوانده و به مسئله مهدویت در اعتقاد شیعه اشاره می کند، تصور نموده که این بحث صرفاً از جانب شیعه مطرح گردیده و مورد توجه اهل سنت نمی باشد، در حالی که موضوع مهدویت مورد اعتقاد قاطبه عالمان فریقین است و فردی همچون ابن خلدون در این مسأله جزء موارد استثناء تلقی می شود.

از جمله انتقادات بر گلدتسیهر در مبحث شیعه این است که وی اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت را از جنبه تاریخی و عواملی محیطی بررسی می کند و به گونه ای به تحلیل این موضوع می پردازد که گویی این فکر از جانب شیعه به وجود آمده تا در برابر حاکمان وقت و عدم مشروعیتشان در امر خلافت، به آن تکیه کنند. او اعتقاد شیعه به مهدویت را مبتنی بر متون دینی و کتاب و سنت نمی داند و معتقد است، شیعه این

بحث را ترویج و توسعه داده است تا ترمیم و جبرانی بر ناگواری های تاریخی، ظلم ها و ستم های حاکمان باشد و خواسته از این راه مردم را قانع کند که باید برای رسیدن به یک جامعه مطلوب، حتماً به وجود یک منجی معتقد شوند. در نتیجه او اعتقاد به مهدویت را دارای ریشه های اعتقادی نمی داند، بلکه آن را صرفاً عاملی برای توجیه مخالفت و شورش های آشوب گران و انقلابیون تلقی می کند.

گلدتسیهر در پژوهش خود پیرامون آموزه های دینی نگاهی درونی و کلامی ندارد و تنها به مهدویت از منظر تاریخی صرف و شرایط علی و معلولی می نگرد و می کوشد تا ریشه ها و عوامل تاریخی، اجتماعی و سیاسی پیدایش این اندیشه را بیان کند. وی مهدویت را صرفاً نوعی فرافکنی و تخیله روانی فرقه ای همچون شیعه می داند که از اقلیت مذهبی برخوردارند و خواسته اند با این بحث جهت ترمیم روحی و سامان بخشی اضطرابات روحی خود استفاده کنند، حال آنکه اگر گلدتسیهر خود پیش از قیام مختار ثقفی می زیست و درباره این موضوع به پژوهش می پرداخت، باز متوجه می شد که اعتقاد به مهدویت قبل از قیام مختار نیز در فکر شیعه وجود داشته و این باور ربطی به رخدادهای به وجود آمده از جانب بنی امیه و کوفیان نداشته است و تکیه گاه اصلی این بحث در سخنان نبوی و علوی موجود است.

باید خاطر نشان ساخت که گلدتسیهر در زمان محمد احمد سودانی می زیست و این حادثه در توصیف و تبیین او از مسئله مهدویت بسیار تاثیر گذار بود. او همچون دیگر خاورشناسان قرن نوزدهم با نوشتن کتاب درباره مهدویت، نوعی عکس العمل منفی نسبت به اصل و ریشه مبحث مهدویت، نشان داد و همچون دارمستتر، در شناخت مسئله مهدویت، استناد به مباحث ابن خلدون می کند. به همین خاطر گلدتسیهر نه تنها برای مهدویت کارکرد مثبت و مفید قائل نیست، بلکه آن را زائیده

افکار عده ای شورشگر و مخالف حکومت و نظام سیاسی وقت می داند و معتقد است این بحث به وجود آمد تا بتوانند از این راه به فعالیت، قیام و مخالفت با حاکمان بپردازند. از اینرو در بررسی مهدویت بیش از آنکه مسأله را از جنبه کلامی مورد بررسی قرار دهد، به تاثیرات آن در حوزه سیاسی، روان شناختی و اجتماعی می پردازد و بیش از توجه به اصل اعتقادی مهدویت، به مدعیان مهدویت نظر دارد.

ص:۱۷۱

پژوهش ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت

اشاره

ص:۱۷۳

مقدمه

بـه اقرار بسـیاری از مورخـان و اندیشـمندان، ادوارد گرانویـل براون (۱۹۲۶ ـ ۱۸۶۲)(۱) از برجسـته تریـن و پرکـارترین ایران شناسـانی است که در زمینه ایران شناسـی، تاریـخ ادبیـات ایران و تاریـخ پاره ای از مـذاهب اسـلامی ـ بابیت و بهائیت ـ آثار درخور توجهی از خود به جای گذارده است و یکی از متخصصان در زمینه فرقه بابیت و بهائیت تلقی می گردد. وی به واسطه عموی خویش که در جنگ میان دولت عثمانی و روسیه تزاری به طرفداری از دولت عثمانی برخواسته بود و حاضر شده بود تا در جنگ میان آنها داوطلبانه شرکت کند، متوجه فرهنگ و تمدن شرق شد، به همین جهت آنگاه که ادوارد براون در دانشگاه کمبریـج، پزشـکی می خوانـد به آموزش و یادگیری زبان ترکی همت گمارد و چون به او گفته بودند که برای یادگیری زبان ترکی باید زبان فارسـی و عربی را بیاموزد، متوجه زبان فارسی شد. او نزد یکی از ایرانیان مقیم انگلیس، یعنی میرزا محمد باقر بوانـاتی فارسـی آموخت و بـا وجود آنکه در سال ۱۸۸۷ درس پزشـکی خود را به پایـان رسانـد، امـا گویی بنا بود که به جای عرصه پزشکی در حوزه ایران شناسی به فعالیت بپردازد، به طوری که درباره فرهنگ ایرانی به حدی از رشد و کمال رسید که اولین تاریخ ادبیات ایران که از کامل ترین آثار در زمینه تاریخ ادبیات فارسی تا به امروز است و

ص:۱۷۴

۱- Edvrd. G. Brown

مورد توجه متخصصان فن قرار گرفته، به وسیله او نوشته شده است.

ادوارد براون در دانشگاه کمبریج برای تدریس زبان فارسی دعوت شد و در سال ۱۹۰۲ ریاست بخش زبان های شرقی را به عهده گرفت که این سمت را تا پایان حیات خویش (سال ۱۹۲۶) به عهده داشت و در انگلستان انجمنی به نام «انجمن ایران»(۱) را تاسیس نمود. وی هم چنین مدیریت انجمن اوقاف گیب را که منتشر کننده متن های شرقی بود، پس از درگذشت گیب (F.J.W.Gibb)، متخصص ادبیات ترکی، به عهده گرفت.(۲) او در جریان مشروطه خواهی در ایران به حمایت از مشروطه خواهان برخاست و از آنها حمایت نمود و در این زمینه به نوشتن کتابی در زمینه روزنامه نگاری و شعر در عصر مشروطه پرداخت.سفرهای متعددی به کشورهای شرقی از جمله مصر، تونس، قبرس، ترکیه و ایران داشت و در این سفرها با پاره ای از رهبران مذهبی بابیت و بهائیت از جمله میرزا یحیی (صبح ازل) شاگرد و جانشین علی محمد باب، حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائیت و تعدادی از شاگردان و بزرگان فرقه بابیت و بهائیت دیدار داشت که ماجرای این دیدارها به دنبال خواهد آمد.

شیوه تحقیقی ادوارد براون

ادوارد براون نسبت به قرآن، اسلام و شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، بر خلاف بسیاری از خاور شناسان غربی، نگاه منصفانه ای دارد. شیوه و روش وی بر خلاف بسیاری از خاور شناسان غربی سفرنامه ای، نقلی و وقایع نگارانه است و گزارشی مشروع درباره افکار و اعتقادات فرقه های بابیت و

۱- Persian Society.

۲- ر. ک به: عبدالرحمن بدوی، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکرالله خاکرند، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، س ۱۳۷۵، صص ۴۱-۴۳ (این کتاب همچنین با عنوان دائره المعارف مستشرقان به وسیله صالح طباطبائی نیز ترجمه شده است که پیش از این مورد استناد قرار گرفته است) .

بهائیت ارائه می دهد.

برخلاف خاورشناسانی همچون دارمستتر، فان فلوتن و مارگولیوث که در بیان نهضت و قیام محمد احمد سودانی، مختار ثقفی، کیسانیه و دیگر جریان های مهدویت به بستر های جبری تاریخ و روح دوران می پردازند و می کوشند تا عوامل تاریخی و سیاسی این حرکت ها را در ایجاد اعتقاد به مهدویت بیان کنند، براون به نقل دیدارها و گفتگوهای شخصی با بابیان و بهائیان می پردازد و از قضاوت موافق یا مخالف تا حد زیادی پرهیز می کند. به همین جهت در زمینه آشنایی با این فرقه ها، اطلاعات خوبی از سخنان او کسب می شود، هر چند که با خواندن آثارش ــ طبق سخنانش در مقدمه نقطه الکاف ــ احساس می شود که وی احساس ترحم و شفقت نسبت به رهبران بابیت دارد و از کشته شدن آنها رنجیده خاطر گردیده است.

تالیفات ادوارد براون

ادوارد براون تالیفات متعددی در زمینه ادبیات و زبان فارسی و فرقه های بابیت و بهائیت دارد که به تعبیر پاره ای از اندیشمندان همچون آیتی، آثار او در زمینه بابیت و بهائیت از بهترین آثار در زمینه شناخت این فرقه ها تلقی می گردد و از آنجا که تالیفات او در این باره سفرنامه ای و وقایع نگارانه می باشد، اطلاعات خوبی به خوانندگان می دهد. به علاوه آثار او در زمینه ادبیات و زبان فارسی نیز مورد توجه متخصصان در حوزه ادبیات فارسی قرار گرفته است. پاره ای از آثار و تالیفات ادوارد براون در زمینه ادبیات و فرهنگ ایرانی عبارتند از:

۱. تاریخ ادبیات ایران(۱) (این کتاب به چهار بخش تقسیم می گردد که درباره تاریخ ادبیات

۱- The litrary history of Persisn

ایران از زمان باستان تا عصر جدید را شامل می گردد)؛

۲. پزشکی عربی(۱) (شامل چهار سخنرانی وی در دانشکده سلطنتی انگلیس در سال ۱۹۲۱ است)؛

۳. تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت؛

۴. سلسله مقالاتی در «مجله انجمن سلطنتی آسیایی»؛

۵. تذکره الشعراء اثر دولتشاه، ۱۹۰۱؛

۶. لباب الالباب تالیف عوفی، ۱۹۰۶؛

۷. شرحی درباره نهایه الأرب فی الأخبار الفرس و العرب، ۱۹۰۰؛

۸. ملاحظاتی درباره نوشته ها و عقاید حروفیه، ۱۸۹۸؛

۹. توصیف یک نسخه قدیمی تفسیر قرآن، ۱۸۹۴؛

۱۰. ترجمه «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی، ۱۸۹۹.

۱۱. کتاب «نامه هایی از تبریز» (شامل نامه های ادوارد براون به دیگران که قریب به اتفاق آنها برای تقی زاده نوشته شده است).(۲)

آثار ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت

علاوه بر آثار مذکور که بخشی از مهمترین تالیفات او در زمینه ادبیات و فرهنگ ایرانی ـ اسلامی است، وی در زمینه شناخت فرقه بابیت و بهائیت نیز آثاری دارد که از جمله بهترین مستندات تاریخی در شناخت این فرقه ها محسوب می گردد و ما در اینجا به جهت ارتباطی که این آثار با مسئله مهدویت پیدا می کند، به توصیف آنها می پردازیم:

۱- این کتاب با عنوان (Arabian Medicine) به وسیله مسعود رجب نیا با عنوان «تاریخ طب اسلامی» به فارسی ترجمه گردیده است.

۲- عنوان کتاب شناسی آن عبارت است از: ادوارد براون، نامه هایی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۲.

۱. یک سال در میان ایرانیان(۱) (جریان دیدار او از شهرها و گفتگوهایش با رهبران مذاهبی همچون زرتشتی، اسلامی و از جمله فرقه بابی است که به صورت سفرنامه نوشته شده است).

۲. ترجمه «مقاله سیاح» به زبان انگلیسی(۲) (این اثر تالیف عباس افندی پسر حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائیت است که به وسیله براون ترجمه، تصحیح و حاشیه نویسی شده است).(۳)

۳. ترجمه کتاب «تاریخ جدید» تالیف میرزا حسین همدانی به زبان انگلیسی (این کتاب در شرح احوال علی محمد باب شیرازی و ماجرای دعوت او نوشته شده است).(۴)

۴. ترجمه رساله «مجمل بدیع در وقایع ظهور منیع» از میرزا یحیی نوری، معروف به صبح ازل (این رساله بعد از ترجمه شدن به زبان انگلیسی، به وسیله ادوارد براون به آخر کتاب «تاریخ جدید» میرزا حسین همدانی افزوده شده

ص:۱۷۸

۱- A year Among the Persians, by Edward G. Browne, London, ۱۸۹۳.

۲- عنوان انگلیسی مقاله سیاح که به وسیله ادوارد براون تصحیح شده، اینست: A Traveller s Narrative, written to illustrate the episode of the Bab, edited in the original Persian, and transleted into English, with an introduction and explanatory notes, by Edward G. Browne, Cambridge University Press, .

۳- ادوارد براون در باره ترجمه و تصحیح این مقاله پس از دیدار حسینعلی بهاء و بازگشت به دانشگاه کمبریج در مقدمه کتاب نقطه الکاف، صفحه یاء، اینچنین می گوید: « ایشان (حسینعلی بهاء) را وداع گفته از عکا به طرف انگلستان حرکت کردم و پس از استقرار به کمبریج خیالم بر این مصمم شد که برای آگاهی هموطنان خود کما ینبغی از اوضاع و احوال طایفه بابیه بهتر آن ا ست که یکی از کتب این طایفه را بدون تصرف متناً و ترجمةً طبع نمایم ... ابتدا متن کتاب مقاله سیاح را که عباس افندی پسر بزرگتر بهاء الله به قصد اعلاء کلمه بهاء الله و نشر افکار او و تخفیف درجه باب و تقلیل اهمیت او در حدود سنه ۱۳۰۳ تالیف نموده و یک نسخه بسیار خوبی از آن که ب ه خط زین المقربین از کتاب خوش خط بهائی است، در عکا به من هدیه داده بودند، عین این نسخه را چاپ عکس نمودم و یک ترجمه انگلیسی با حواشی مفصله در توضیح مجملات کتاب نیز بر آن افزودم. متن و ترجمه هر دو در سنه ۱۸۹۱ (۱۳۰۸ – ۱۳۰۹هجری) از طبع خارج شد.

۴- ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف صفحه یا، در باره چگونگی ترجمه این اثر می گوید: « پس از فراغت از این کتاب (مقاله سیاح) در صدد طبع ترجمه تاریخ جدید تالیف میرزا حسین همدانی که در اوقات اقامت در شیراز در سنه ۱۳۰۵، یکی از دوستان بابی به من هدیه داده بود، برآمدم و بالاخره در سنه ۱۳۱۰ طبع آن به اتمام رسید و در ذیل این کتاب نیز حواشی مبسوطه تأییداً یا تزییفاً لمضامین الکتاب افزوده ام) .

است).(۱)

۵. چاپ، تصحیح و حاشیه نویسی بر کتاب «نقطه الکاف» تالیف حاجی میرزا جانی کاشانی (این کتاب قبل از انشعاب بابیه به ازلی - پیروان صبح ازل - و بهائی - پیروان حسینعلی بهاء - نوشته شده و به افکار مشترک آن ها پیش از جدا شدن از یکدیگر اشاره دارد).(۲)

۶. مقالاتی در مجله انجمن سلطنتی آسیایی درباره بابیت (J.R.A.S)،چون مقاله «بابیان ایران» در جلد ۲۱، ش ۱۸۸۹، مقاله «فهرست و شرح ۲۷ نسخه خطی مربوط به بابیه» در جلد ۲۴، سال ۱۸۹۲، و مقاله «خاطراتی از شورش بابیان زنجان در سال ۱۸۵۰» در جلد ۲۹، ص ۱۸۹۷).(۳)

دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق درباره فرقه بابیت و بهائیت

ادوارد براون سفری به ترکیه داشت که موجب شد تا برای نخستین بار از نزدیک با تمدن شرقی آشنا شود، اما به اقرار خود وی در مقدمه کتاب «نقطه الکاف»(۴) یکی از مهم ترین عوامل به وجود آمدن علاقه در وی برای پژوهش درباره فرهنگ و ادبیات ایرانی و شناخت فرقه بابیت و بهائیت و حتی مسافرت به ایران، خواندن کتابی بود که

۱- ادوارد براون در باره ترجمه این اثر در نقطه الکاف صفحه یب می گوید: « نیز رساله کوچکی که صبح ازل به خواهش حقیر در تاریخ اجمال و قایع باب و بابیه تالیف نموده موسوم به « مجمل بدیع در وقایع ظهور منیع» آن را نیز متناً و ترجمهً در آخر کتاب (تاریخ جدید) الحاق نموده ام» .

۲- ادوار براون در باره تصمیم خود برای چاپ و تصحیح این اثر در مقدمه همین کتاب صفحه یب می گوید: « سابقاً در ضمن اشتغال به ترجمه تاریخ جدید دیده بودم که مولف آن، مکرر از یک کتاب قدیمتری تالیف حاجی میرزا جانی کاشانی نقل می کند ... لهذا در صدد بر آمدم که این کتاب را نیز ب ه دست آورم و چون قدیم تر است و قبل از تفرقه بابیه به ازلی و بهائی تالیف شده و بنا بر این مندرجات آن بالطبیعه اقرب به صحت و ابعد از خلط و تدلیس متأخرین است، آن را هم به طبع در آورم ... .در ضمن تفتیش در کتب بابیه محفوظه در کتابخانه ملی پاریس اتفاقاً یک نسخه از تاریخ حاجی میرزا جانی را یافتم ... . پس از تحقیق معلوم شد که این نسخه ملکی مرحوم کنت دو گوبینو ... بوده است).

۳- نقد آثار خاورشناسان، ص ۱۹.

۴- میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، تصحیح ادوارد براون، چاپ لیدن، هلند، س ۱۹۱۰م (۱۳۲۸ ه. ق).

کنت دو گوبینو(۱)، سفیر فرانسه در ایران با عنوان «ادیان و فلسفه ها در آسیای وسطی»(۲) نوشته بود.(۳)ادوارد براون همانطور که در مقدمه کتاب نقطه الکاف می گوید، هنگامی که به مطالعه تصوف مشغول بود، با دیدن کتاب دو گوبینو در کتابخانه کمبریج به جهت احتمال یافتن مطالبی درباره تصوف مشغول مطالعه آن می گردد و به طور اتفاقی بخش دیگر کتاب که درباره تاریخ بابیه و چگونگی پیدایش و انتشار این فرقه بوده، برای او جلب توجه می کند و با خواندن این بخش از کتاب که حدود سیصد صفحه از کتاب را شامل می شد، تحت تاثیر سخنان دو گوبینو قرار می گیرد و شدیداً علاقه مند به شناخت فرقه بابیه می گردد، به طوری که آرزوی دیدار سران بابیه در او به وجود می آید و این امر سرآغاز سفرهای علمی، گفتگو با سران فرقه بابیه و بهائیت و تحقیق در زمینه این فرقه ها می شود.(۴)

خواندن کتاب دو گوبینو و علاقه مندی ادوارد براون به ایران و میل به آشنایی با سران بابیه که از جریانات جدیدالتاسیس مذهبی ایران

ص:۱۸۰

۱- Comte de Gobineau

۲- Les Religions et Ies Philosophies dans I Asie Centrale, par M. ie Comte de Gobineau, Paris, et.

۳- کنت دو گوبینو از سال ۱۲۷۴ – ۱۲۷۱ وزیر مختار دولت فرانسه در تهران بود و یکی از نخستین خاورشناسانی بود که در بحبوحه پیدایش فرقه بابیت در ایران، در این باره کتاب نوشت و به شرح و توضیح در باره جریانات موجود پیرامون این فرقه در ایران و چگونگی اعدام اعضای آن پرداخت و در واقع نخستین کسی بود که کتاب او موجب آشنا شدن غربیان، از جمله ادوارد براون در باره این فرقه گشت. علاوه بر کتاب « مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی» که به زبان فرانسوی است، کتابی دیگری با عنوان « سه سال در ایران» نوشته است که توسط ذبیح الله منصوری به زبان فارسی ترجمه شده است و کتابشناسی آن به شرح ذیل است: کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، مطبوعات فرخی، تهران، بی تا.

۴- « من تا آنوقت از این طایفه هیچ اطلاعی نداشتم، همینقدر مانند سایر مردم می دانستم که بابیه یکی از فرق مذهبیه ایران است ... بعد از خواندن این فصل از کتاب کونت دو گوبینو خیالات من بکلی تغییر کرد و شوق شدیدی برای اطلاع از چگونگی حالات این طایفه به طور تفصیل در من پدید آمد و با خود همیشه می گفتم چه میشد اگر خود بنفسه این طائفه را می دیدم و تاریخ و سرگذشت مذهبی را که این همه اتباع خود را با قوت قلب به کشتن داده است از خود ایشان مشافهه استفسار می کردم و وقایعی را که بعد از ختم موضوع کتاب گوبینو، یعنی از سنه ۱۲۶۹ الی زماننا هذا روی داده در موضعی ثبت می نمودم ... » (نقطه الکاف، صفحه واو).

در عصر قاجار بود، موجب شد که وی در ماه صفر سال ۱۳۰۵ هجری قمری برابر با سال ۱۸۸۷ میلادی به ایران سفر کند. وی در طول یک سال به مناطق متفاوت ایران از جمله شهرهای تبریز، اصفهان، تهران، شیراز، کرمان و دیگر شهرها سفر می کند و با فرقه های متفاوت مذهبی از جمله مسلمانان، بابی ها، زرتشتی ها هم نشینی می کند و درباره آنان اطلاعاتی را کسب می کند و نیز با ادبیات و زبان فارسی آشنا می شود و در نزد اسدالله سبزواری، یکی از شاگردان ملا هادی سبزواری، با فلسفه شرقی آشنا می گردد، که محصول این سفر تالیف کتابی با عنوان «یک سال در میان ایرانیان»(۱) است که همچون سفرنامه ای تلقی می گردد که در آن به شرح و توصیف وقایعی می پردازد که در این یک سال با آنها برخورد نموده است.(۲)

این کتاب به جهت آنکه از نخستین آثار براون درباره فرهنگ ایرانی است، به قوت آثار بعدی وی در زمینه ایران شناسی و مسائل مذهبی نمی باشد و در آن مطالب و گزارشات ضعیفی در زمینه موضوعات مذهبی به چشم می خورد که به بعضی از آنها اشاره خواهد شد. اما به هر ترتیب وی در این کتاب به علاقه خود درباره آشنایی با فرقه بابیت، جامعه عمل می پوشاند و با بعضی از بزرگان و پیروان بابیت گفتگو می کند که در این کتاب از آن ها سخن گفته شده است.

بعد از مراجعت ادوارد براون به انگلستان، وی تصمیم می گیرد که جهت دیدار حضوری روسای اصلی و مدعیان جانشینی مذهب بابیت، دو برادری که رقیب هم بودند، یعنی میرزا یحیی نوری

۱- ادوارد براون، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی تا، بی جا.

۲- « و اتفاقاً در ماه صفر سنه ۱۳۰۵ اسبابی فراهم آمد که به ایران سفر کردم و قریب یک سال در نقاط مختلف ایران در گردش بودم و شهرهای تبریز، زنجان، تهران، اصفهان، شیراز، یزد و کرمان را سیاحت کردم با غالب ملل و فرق از جمله مسلمان، بابی و زرتشتی درآمیختم ... » (نقطه الکاف، صفحه واو).

معروف به صبح ازل و حسینعلی نوری معروف به بهاء الله به جزیره قبرس و شهر عکا سفر کند، از اینرو در سال ۱۳۰۷ هجری برای دیدن میرزا یحیی حدود پانزده روز در قبرس اقامت گزید و سپس از آنجا برای دیدن حسینعلی نوری به عکا رفت. (۱)

وی چگونگی دیدار خود از میرزا یحیی را بیان می دارد و نقل می کند در مدت پانزده روز اقامت در قبرس، در هر روز چند ساعت را برای دیدار میرزا یحیی به نزد او می رفت و درباره مسائل متفاوت مذهب، تاریخ، آثار بابیه و گاهگاه مسائل متفرقه از او سخنانی را می شنید. ادوارد براون می گوید که میرزا یحیی نوری هنگام سخن گفتن درباره تفرقه میان خود با برادرش حسینعلی نوری احساس ناراحتی می نمود. ادوارد براون درباره اختلاف میان دو برادر، حق را به میرزا یحیی می دهد و می گوید، در واقع او شایسته جانشینی علی محمد باب بود و میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله را فریبکار می داند، زیرا میرزا حسینعلی نوری و دیگران می دانستند که علی محمد باب، میرزا یحیی را به جانشینی برگزیده است و به همین جهت ادوارد براون اظهار تعجب می کند که چگونه ممکن است که میرزا حسینعلی نوری که خود را از تابعان و پیروان علی محمد باب می داند، از اطاعت فرمان او که سخنش را الهام شده و آسمانی می دانست، تمرد کند.

ادوارد براون که تحقیق او در زمینه بابیت و بهائیت چشم گیر است و مقدمه او به «نقطه الکاف» بسیار قابل توجه است، معتقد بود که اگر حسینعلی نوری (بهاء الله) فرد صادقی بود و به علی محمد باب ایمان داشت، پس باید به جانشینی که او تعیین کرده بود، ایمان می آورد،

۱- « ... سنه ۱۳۰۷ مجدداً به قصد تحصیل اطلاعات صحیحه از تاریخ این طائفه و سماع شفاهی از رؤسای این مذهب سفری به جزیره قبرس و شهر عکا نمودم و به ملاقات دو برادر رقیب میرزا یحیی نوری معروف به صبح ازل در قبرس و میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله در عکا نایل آمدم» (نقطه الکاف، صفحه، و) .

نه اینکه منکر جانشین او شود، از اینرو در این باره می گوید:

اشکالی که هست در این است که صبح ازل که بلا شبهه باب او را جانشین و وصی خود قرار داده بود به شدت و اصرار هر چه تمام تر از تصدیق دعوی نابرادری خود امتناع شدید و ابای مستمر نمود، بنا براین بهائی که قطعاً باید به من جانب الله بودن باب معتقد باشد (چه، کسی که به یک ظهوری ایمان آورد باید تمام ظهورات قبل را نیز تصدیق نماید) بالضروره مجبور است اعتراف کند که باب که مظهر مشیت الهی و مبعوث من جانب الله و دارای الهام و علم من لدنی بود عالماً عامداً کسی را برای جانشینی خود انتخاب کرد که بایستی بعد از خودش «نقطه ظلمت» و اشد منکرین من یظهره الله گردد(۱)

از اینرو جانشین علی محمد باب را میرزا یحیی (صبح ازل) می دانست و حتی توقیع و نامه ای را که علی محمد باب در وصایت به جانشینی میرزا یحیی برای او فرستاده بود، در مقدمه همین کتاب «نقطه الکاف» ذکر می کند، نامه ای که میرزا یحیی آن را از روی خط باب، استنساخ کرده بود و برای ادوارد براون فرستاده بود.(۲) ادوارد براون درباره اختلاف این دو نابرادری، یعنی میرزا یحیی نوری و میرزا حسینعلی نوری می گوید:

ما بین اتباع باب، دو نابرادری بودند، از اهل نور مازندران، بزرگتر موسوم بود به میرزا حسینعلی و ملقب به بهاء الله و کوچک تر موسوم به میرزا یحیی و ملقب به صبح ازل، بعدها رقابتی که ما بین این دو برادر پدید آمد بابیه را به دو فرقه منشعب نمود، ازلیان که اکنون از حیث عدد کمترند و بهائیان که قسمت عمده بابیه اند.(۳)

وی پس از دیدار میرزا یحیی نوری در قبرس به دیدار برادرش میرزا حسینعلی نوری به عکا رفت و از نخستین دیدار خود از بهاء الله و سخنان او

۱- نقطه الکاف، صفحه مد.

۲- نقطه الکاف، صفحه لد.

۳- نقطه الکاف، صفحه لج.

مشروحاً سخن می گوید و اینکه در نخستین دیدار، بهاء الله به او گفت:

الحمدلله که فائز شدی... تو آمده که این مسجون منفی (تبعیدی) را ببینی ... ما به جز صلاح عالم و فلاح امم غرضی نداریم، ولی مردم با ما مثل مفسدین که شایسته حبس و طرد باشند، رفتار می کنند... تمام ملل باید صاحب یک مذهب شوند و جمیع مردم با هم برادر گردند... این نزاع ها و جنگ ها و خونریزی ها و اختلافات باید تمام شود و تمام مردم مانند یک خانواده با هم زیست کنند... نباید شخص فخر کند که وطن خود را دوست دارد، بلکه باید فخر کند که نوع بشر را دوست میدارد.(۱)

ادوارد براون می گوید، من پس از نخستین جلسه دیدار با میرزا حسینعلی نوری، که بیست تا نیم ساعت طول کشید، چهار بار دیگر با او دیدار کردم و پس از این دیدارها علی رغم اصرار بر ماندن بیشتر، به انگلستان برگشتم و پس از برگشت از این دیدارها، تصمیم گرفتم تا درباره بابیه کتابی را که خود بابیان نوشته باشند و مورد اعتقادشان است، بدون کاستن و افزودن، برای هموطنانم چاپ و ترجمه کنم.

این امر موجب شد تا ادوارد براون به ترجمه و تصحیح آثاری که پیش از این تذکر داده شد و به ویژه کتاب «نقطه الکاف» همت گمارد. در واقع یکی از قدیمی ترین و جامع ترین آثاری که ادوارد براون درباره بابیت چاپ و تصحیح نموده و در آن به طور محققانه از بابیت سخن گفته، همین کتاب «نقطه الکاف» است که به وسیله شاگرد علی محمد باب، میرزا جانی کاشانی نوشته شده است. او جزء بیست و هشت نفری بود که در سال ۱۲۶۸ کشته شد و قبل از انشعاب در بابیه و پیش از به وجود آمدن مباحث اختلافی میان دو فرقه ازلی و بهائی، این کتاب را به رشته تحریر در آورده است، به طوری که این کتاب در

۱- نقطه الکاف، ص ی.

بردارنده تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول تاریخ بابیه می باشد و با مقدمه ای که ادوارد براون بر آن نوشته و به ارزش و اهمیت آن افزوده، از آثار مهم تاریخی درباره بابیت و بهائیت تلقی می گردد و در این کتاب تا حد زیادی از شیادی و حیله گری میرزا حسینعلی (بهاء الله) پرده بر می دارد و جانشینی صبح ازل را اثبات می کند.(۱)

ص:۱۸۵

۱- مرحوم استاد محیط طباطبایی در یکی از مقالات خود با نام «آسیب شناسی کتب تاریخی بهائیت و انتساب های نادرست» در باره کتاب «نقطه الکاف» تألیف ادوارد براون نقطه نظرهایی را ارائه می دهد. وی بدون آنکه مطالب و محتوای موجود در این کتاب را مورد اعتراض قرار دهد و نفی کند، پس از طرح مباحثی به این نظر گرایش پیدا نموده است که نام گذاری کتاب توسط ادوارد براون انجام گرفته و همچنین مولف کتاب غیر از آن کسی است که ادوارد براون نام برده است. وی در باره وجه تسمیه این کتاب به سخن براون در مقدمه همان کتاب استناد می کند و معتقد است که براون اسم کتاب مزبور را از قسمت مقدم این کتاب استنباط نموده است. استاد محیط طباطبایی در این باره می گوید: «ولی تسمیه کتاب مزبور و نقطه الکاف، استنباط شخص براون از قسمت مقدمه این کتاب در نسخه موجود کتاب ملی پاریس بوده است، زیرا مولف آن مقدمه که خود را صاحب اسم و رسمی نمی دیده برای رساله ای که در باب اصل دین از توحید و غیره است، نه تاریخ، نام « نقطه الکاف» را برگزیده است». همچنین در باره این مسأله که ادوارد براون از حاجی میرزا جانی کاشانی به عنوان مولف کتاب نام برده است، استاد محیط طباطبایی مخالفت می ورزد و معتقد است که وی نمی تواند مولف این کتاب باشد، زیرا تاریخ حیات او با تاریخ این کتاب سازگار نیست و مولف باید فردی دیگر بوده باشد که از جریانات بابیه مطلع بوده است. استاد طباطبایی در این باره می گوید: «پرفسور براون تنها به دلالت تاریخ جدید طالب دیدن تاریخ حاجی میرزا جانی بوده و همین که در کتابخانه ملی پاریس به نسخه ای بی نام و نشان با دیباچه و متن ناسازگار دست یافته آن را تاریخ حاجی میرزا جانی مورد نظر پنداشته است و پیش از انتشار آن چنانکه خود می گوید با میرزا یحیی ازل که در قبرس تحت الحمایه بریتانیا میزیست، راجع به کیفیت این کتاب مشورت می کند و ازل هم به طور غیر صریح بدو جواب می دهد« که به قراین باید از حاجی مرفوع شهید بوده، غیر از او کسی تاریخ ننوشته، دیگری در بغداد خیال نوشتن داشت و لابد نام حقیر در آن میان نوشته می شد، بعضی مانع او شدند. حاجی محمد رضا نام از قبیل این اشخاص در این امر بوده اند ... .». استاد طباطبایی سرانجام در باره نام و مولف کتاب این چنین استنباط می کند که نسخه اصلی که اساس چاپ پروفسور براون قرار گرفته ابداً دارای اسم مولف و عنوان تألیف و تاریخ تحریر و تاریخ انتقال به پاریس نیست و در انتقاد به بعضی از مخالفانش در این بحث، گوشزد می کند که سخن او تنها در باره اسم کتاب و مولف آن است و نه در باره محتوای کتاب و می گوید: « اینک برای جلب اطمینان ایشان و دیگران بار دیگر به صراحت اعلام می کند که نویسنده را با صحت و سقم و خوب و بد مطالب تاریخ قدیم بابیه کاری نبوده و همین قدر از پژوهش خود دریافته متنی که براون آن را به اسم نقطه الکاف و منسوب به "حاجی میرزا جانی" در ۱۹۱۰ انتشار داد و اصالت آن مورد تردید عبدالبهاء و یارانش در کتاب کشف الغطاء قرار گرفته، متنی اصیل و قدیمی است که مطالب آن بعدها در تاریخ جدید (میرزا ابوالفضل) و مقاله سیاح (عبدالبهاء) و مطلع الانوار (شوقی افندی) چهره و مفهوم و روح وقایع را به تدریج عوض کرده است و بحث اصلی ما بر سر اسم و کیفیت تدوین نسخه اصلی و شخصیت مولف آن بوده که در هر صورتی ابداً به اهمیت مطالب کتاب و اصالت نسخه اساس چاپ براون، خدشه ای وارد نمی کند».

همـانطور که ادوارد براون در مقـدمه این کتـاب ذکر می کنـد، در کتاب «نقطه الکاف» میرزا جان کاشانی به نفع صـبح ازل و جانشینی او از علی محمد باب سخنان ارزنده ای گفته است و سرانجام ادوارد براون این کتاب را به صورت اتفاقی در کتابخانه کنت دو گوبینو در انگلستان می یابد و به احیاء آن می پردازد، در حالی که پس از اینکه فرقه بهائیت بنا نهاده شد و طرفداران

صبح ازل کم شدند، بهائیان کوشش زیادی می نمودند تا کلیه آثاری را که به نحوی حاکی از تبلیغ و ترویج صبح ازل و حقانیت او است، نابود سازند.(۱) براون در این باره می گوید:

ص:۱۸۷

۱- مولف کتاب بهائیان، آقای سید محمد باقر نجفی در باره این کتاب ادوارد براون و در باره مخالفت و ناراحتی بهائیان از نوشته شدن این کتاب می گوید: « وقتی پروفسور براون متن کامل تاریخ قدیم بابیه را به نام نقطه الکاف با مقدمه الحاقی مبسوطی انتشار داد و خوانندگان را در ضمن مطالعه توضیحات آن مقدمه به موقعیت خاص میرزا یحیی ازل در سنوات مقدم بر ۱۲۷۹ (که سال تألیف تاریخ قدیم بوده است) آشنا کرد و فهرست مانندی از موارد اختلاف میان میرزا یحیی و میرزا حسینعلی در فاصله خروج هر دو از ایران تا وصول به عکا و ماغوسه در آن مقدمه جا داد، در نتیجه ذهن پژوهندگان شرقی و خوانندگان غربی مقدمه را به واقعیت کشمکش میان دو برادر نوری روشن ساخت، از این بابت خاطر عبدالبهاء را سخت بیازرد، چنانکه فوراً دستور جمع آوری نسخه های موجود خطی کتاب را از اکناف ایران و ارسال به عکا برای مقابله با نسخه چاپی صادر کرد و به ایادی و احباب خود پیشنهاد عمل شامل و مشترکی را بر ضد کار مستر براون و مقدمه نقطه الکاف نمود که گوشه ای از این فعالیت را می توان در لوح میرزا حسین ادیب طالقانی و لوح میرزا نعیم سدهی از نظر پژوهش گذراند. سرانجام کار بدینجا رسید که میرزا ابوالفضل گلپایگانی مبلغ زبر دست مقیم قاهره را مأمور کرد تا کتاب کشف الغطاء را بر رد مقدمه براون و قزوینی بنویسد و در عشق آباد روسیه به چاپ برساند. مسلم است در آن روز که می خواستند به کتاب چاپ براون جوابی داده شود، اگر به چنین متن مفصل حاوی نکات منظور و مطلوب مانند تاریخ تازه چاپ فارسی منسوب به نبیل زرندی دسترسی داشتند، دیگر نیازی به تدوین کشف الغطاء یا استمداد از نعیم شاعر سدهی که برای نظم استدلالیه معروف شده در کار نبود. چه، چاپ چنین اثری با آن همه کلیشه و تصویر یا بدون تصاویر ولی به ضمیمه عکس چند صفحه از نسخه اصلی دست خط نبیل زرندی که معروف آشنایانش بوده، بهترین عملی بود که می توانست کار چاپ نقطه الکاف را از شدت تأثیری که در اندیشه خواننده بی طرف بخشیده بود، فرود آورد ... . از غرابت اتفاق آنکه پیش آمد جنگ جهانی اول و مرگ گلپایگانی، کار تألیف و نشر کشف الغطاء را به تعویق افکند تا آنکه در سال ۱۹۱۷ به اهتمام عبدالبهاء و شرکت برخی از مؤلفان درجه دوم و سوم به پایان رسید و در دست تجلید و توزیع قرار گرفته بود که ناگهان سپاهیان انگلیس فلسطین را تصرف کردند و لرد النبی جای جمال پاشا را در بیت المقدس گرفت. بنابر این انتشار چنین کتابی که هدف آن تعرض به مستر براون انگلیسی باشد با مصالح تازه بهائیان در فلسطین مناسب به نظر نمی رسید، لذا چند هزار جلد کتاب تازه چاپ کشف الغطاء به دستور حیفا در عشق آباد به آتش سوزانده شده تا انتشارش هموطنان پروفسور براون را آزرده خاطر نسازد» (سید محمد باقر نجفی، بهائیان، نشر مشعر، تهران، س ۱۳۸۳، صص ۳۹۵ – ۳۹۳ » .

بهائیان... با تمام قوا سعی کردند که وجود شخص صبح ازل را حتی الامکان تجاهل و تعامی نمایند و کتب و اسنادی را که دلالت بر وصایت بلاشبهه او می نمود محو کنند.(۱)

ادوارد براون معتقد است، از جمله قدیمی ترین و مستندترین کتاب ها در زمینه جانشینی فرقه بابیه، کتاب تاریخ حاجی میرزا جانی با عنوان «نقطه الکاف» بود که بهائیان توانستند تمامی نسخه های آن را معدوم کنند.(۲)البته احمد کسروی در عین حال که کوشش ادوارد براون را در تصحیح کتاب نقطه الکاف می ستاید، اما این کار را از جانب او حمایت از باب و صبح ازل می داند:

چاپ کتاب نقطه الکاف که پروفسور براون به آن برخاسته و آن مقدمه دلسوزانه ای که نوشته، اگرچه عنوانش دلسوزی به تاریخ و دلبستگی

ص:۱۸۸

۱- نقطه الکاف، صفحه مه.

۲- «یکی از بهترین و قدیمترین اینگونه کتب و اسناد، تاریخ حاجی میرزا جانی بود که چنانکه ذکر شد در کمال خوبی توانستند جمیع نسخ آن را از روی زمین معدوم سازند و ... اگر اتفاقاً و تصادفاً یک شخص خارجی مقیم تهران که هر چند معتقد نبود، ولی کمال محبت و همدردی با این طائفه داشت، یعنی (کونت دو گوبینو) یک نسخه از این کتاب قبل از آنکه « مصلحت وقت» اقتضای اعدام آن کند تحصیل نکرده و به اروپا نیاورده بود امروز این کتاب به کلی از میان رفته و نسخ آن بلا استثناء معدوم شده بود» (نقطه الکاف، صفحه مه).

به آشکار شدن آمیغ های تاریخ است، ولی انگیزه نهانیش پشتیبانی از ازل و از بابیان می بوده.(۱)

ادوارد براون می گوید، وقتی من نام صبح ازل را از بهائیان می پرسیدم، بعضی از آن ها می گفتند که حتی این اسم را نشنیده اند.(۲) وی با کمال تعجب از حیله گری بهائیان در نابود سازی کتاب نقطه الکاف می گوید:

خیلی مشکل است تصور این مسئله که یک چنین کتاب مهمی را چگونه با این درجه از سهولت می توان محو و نابود نمود و هم چنین خیلی مشکل است تصور این امر که متدینین به یک مذهب که قطعاً صاحب منتهی درجه قدس و ورع و ... هستند، چگونه برای محو یک اثر تاریخی و تدلیس امر و تمویه حق بدین سهولت با یکدیگر مواضعه و تبانی می نمایند.(۳)

ادوارد براون در ادامه سخنان خویش درباره حیله گری و پنهان نمودن حقایق از جانب بهائیان می گوید:

من در آن خصوص قطع دارم و آن این است که هر چه طریقه بهائی بیشتر منتشر می گردد و مخصوصاً در خارج ایران و بالاخص در اروپا و امریکا، به همان اندازه حقیقت تاریخ بابیه و ماهیت مذهب این طایفه در ابتدای ظهور آن تاریک تر و مغشوش تر و مدلس تر می گردد.(۴)

۱- احمد کسروی، بهاییگری، انتشارات پایدار، بی تا، ص ۸۱.

۲- « وقتی که راقم حروف در سنه ۱۳۰۵ در ایران بودم بهائیانی را که در نقاط مختلفه آن مملکت دیدم، عموماً از شناختن صبح ازل تجاهل می کردند و حتی چنین وا می نمودند که اسم او را هم هرگز نشنیده اند و فقط کتاب « مذاهب و فلسفه» کونت دو گوبینو که من سابقاً آن را خوانده بودم و بدان واسطه از اهمیت مقام صبح ازل مسبوق بودم باعث شد که این مسئله را جداً تعقیب کرده بالاخره دانستم که وی هنوز زنده است و با وی بنای مکاتبه گذاردم تا آنکه در بهار سال ۱۳۰۷ در شهر ماغوسا در جزیره قبرس خود به ملاقات او نایل آمدم» (نقطه الکاف، صفحه مه).

۳- نقطه الکاف، صفحه مو.

۴- نقطه الکاف، صفحه مو.

مدعیان جانشینی علی محمد باب

ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف ذکر می کند که میرزا یحیی معروف به صبح ازل یک سال قبل از اعدام علی محمد باب به عنوان جانشین باب انتخاب شده بود و بعد از کشته شدن علی محمد باب در بیست و هفتم شعبان سال ۱۲۶۶ عموم بابیه او را به عنوان جانشین می شناختند و واجب الاطاعه می دانستند. بعد از اینکه سه تن از بابی ها در شوال سال ۱۲۶۸ به قصد ترور ناصر الدین شاه به سوی او تیر اندازی می کنند، این عمل موجب می شود که ناصر الدین شاه چهل نفر از شخصیت های برجسته بابیه را دستگیر کند و بیست و هشت نفر از آنها از جمله مولف کتاب نقطه الکاف، حاجی میرزا جانی کاشانی را اعدام می کند و در این گیرودار صبح ازل با لباس مبدل به سوی بغداد فرار می کند و پس از او برادرش میرزا حسینعلی هم که در زندان ناصر الدین شاه بود، از زندان رها می شود و به بغداد می گریزد، به طوری که شخصیت های زیادی از بابی ها در بغداد جمع می شوند و ده سال در بغداد باقی می مانند که در این مدت میرزا حسینعلی مطیع و پیرو صبح ازل بوده و از او فرمان می برده است.

از اواخر اقامت بابی ها در بغداد به تدریج، ادعاهای عده ای از بابی ها مبنی بر اینکه «من یظهره الله» هستند، آغاز می گردد، که از جمله آن ها میرزا حسینعلی است. پس از ادعای او، بعضی از پیروان قدیمی بابیه او را تهدید می کنند و بر او سخت می گیرند، به گونه ای که او قهر کرد و از بغداد خارج شد و حدود دو سال در کوه های اطراف سلیمانیه زندگی کرد تا اینکه با درخواست صبح ازل به بغداد بر می گردد. از دیگر کسانی که همچون میرزا حسینعلی ادعای من یظهره الله و رهبری دینی بابیه را نمود، میرزا اسدالله تبریزی ملقب به دیان (کاتب آیات صبح ازل) بود، که پس از مباحثه و مجادله میرزا حسینعلی با او، به پای وی سنگی بستند و او را در شط العرب غرق نمودند.

پس از این، عده ای همچون میرزا عبدالله غوغا، حسین میلانی معروف به حسین جان، سید حسین هندیانی و میرزا محمد زرندی معروف به نبیل که بعدها از پیروان میرزا حسینعلی گشت، ادعای من یظهره الله نمودند به طوری که کار به جایی رسید که هر کس صبح بلند می شد، ادعای نیابت علی محمد باب را می نمود.(۱) پس از آنکه بابی ها از بغداد بیرون رانده شدند و به وسیله دولت عثمانی به اسلامبول و سپس ادرنه فرستاده شدند، پس از پنج سال که در ادرنه بودند، با ادعای رسمی و عمومی میرزا حسینعلی مواجه شدند و بسیاری از بابی ها با کمال تعجب و حیرت، سرانجام به وی ایمان آوردند و از اطراف صبح ازل پراکنده شدند.(۲) به دلیل به وجود آمدن ناامنی از جانب بابی ها، دولت عثمانی، میرزا حسینعلی و طرفداران او را به عکا و صبح ازل و اتباعش را به جزیره ای در قبرس تبعید نمود. پس از این انشعاب، کشته شدن بعضی از طرفداران طرفین، یعنی صبح ازل و میرزا حسینعلی، به وسیله طرف مقابل حاکی از تصفیه حسابی می کند که هر یک از دو طرف نسبت به خصم خود داشته اند.(۳)

با خواندن این بخش از تاریخ فرقه بابیت و بهائیت انسان به وضوح درک می کند که چگونه هیچیک از دو فرد، یعنی صبح ازل و بهاء الله در مسیر درست نبوده اند و در نفسانیت خود و اغوای پیروان خویش قدم بر داشته اند، آشنائی آن ها با علم حروف و ابجد و ظاهر فریبی، موجب شد که عده ای را دور خود جمع سازند و ادعاهای نادرست

۱- نقطه الکاف، صفحه م.

۲- ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف صفحه مج، در باره زمان ادعای میرزا حسینعلی می گوید: « تاریخ ادعای من یظهره الله نمودن بهاء الله را در بعضی از کتب بهائیه در سنه ۱۲۸۰ نوشته اند، میرزا محمد زرندی معروف به نبیل در رباعیات تاریخیه خود که برای ماده تاریخ وقایع حیاه بهاء الله ساخته گوید که بهاء الله در حین این ادعا پنجاه ساله بوده است» .

۳- نقطه الکاف، صفحه مب.

کنند. با خواندن توصیفات ادوارد براون، حیله گری و شیادی هر یک از رهبران این دو فرقه استنباط می شود که چگونه برای رسیدن به مقاصد خود به هر شیوه ای حتی کشتن دیگران توسل می جستند.

هر چند ادوارد براون در اختلاف میان صبح ازل و میرزا حسینعلی حق را به صبح ازل می دهد و در «نقطه الکاف» میرزا حسینعلی (بهاء الله) و فرقه بهائیت را مفتضح می سازد و پرده از عدم حقانیت او در عدم جانشینی بر می دارد، اما این به این معنا نیست که وی وفادار به صبح ازل بوده است و یا اعتقاد دینی به او داشته است. به نظر می رسد که با احیا و چاپ این کتاب بیش از آنکه حقانیت صبح ازل اثبات شود، حیله گری و شیادی بهاء الله و بهائیان آشکار می گردد. برخورد خونین و کشتارهایی که هر یک از این دو نسبت به یکدیگر روا می داشتند، خود تداعی گر حکومت مامون و امین در عصر عباسیان است و نشان از این است که آن دو از عوام گرایی عده ای از مردم استفاده می نمودند، هر چند که سرانجام با مخالفت علما و فقهای شیعه مواجه شدند و به مرگشان منجر گشت.

ادوارد براون از خونریزی، حقد و کینه میان پیروان بهائیت و جنگ و جدالی که میان پیروان آنها وجود دارد، احساس ناراحتی می کند و این را مخالف رحمت و شفقت موجود در ادیان می شمارد:

این تفرقه آخری و حقد و حسد و جنگ و جدالی که از آن ناشی شد راستی این است که اثر خیلی بدی در ذهن این بنده پدید آورد... در مقابل این همه نصوص الهی از قبیل عاشروا مع الادیان بالروح و الریحان و همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار و نحو ذلک ایشان با اعضاء خانواده خودشان با این درجه تلخی و عداوت رفتار می کنند.(۱)

ادوارد براون در کتاب یک سال در میان

۱- نقطه الکاف، صفحه عو.

ایرانیان می گوید، دلیل اینکه علی محمد شیرازی را باب می گویند، چون معنای مجازی باب این است که او معتقد بود، من دروازه ای هستم که می بایست مردم از آن بگذرند تا بتوانند که به اسرار بزرگ و مقدس ازلی و ابدی و حقایق پی ببرند(۱)و در مقدمه نقطه الکاف، باب را به معنای واسطه بین امام غائب و شیعیان معنا می کند و می گوید: علی محمد باب که در ابتدا خود را باب امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می خواند، از این لقب عدول نمود و خود را همان قائم و امام منتظر خواند و لقب باب را برای یکی از پیروان خود ملاحسین بشرویه به کار برد:

... ولی طولی نکشید که میرزا علی محمد از این درجه قدم بالاتر نهاده، ادعا نمود که وی همان قائم موعود و مهدی منتظر و امام ثانی عشر است و لقب باب را به یکی از اتباع خود ملا حسین بشرویه داد.(۲)

براون پس از نقل معنای باب می گوید، علی محمد باب پس از این ادعا، بالاتر رفت و خود را مهدی و قائم خواند، از اینرو می گوید:

میرزا علی محمد تا آن وقت در نوشتجات خود، خود را «باب» و «ذکر» و «ذات حروف سبعه» (به مناسبت اینکه علی محمد هفت حرف است» می خواند ولی از این به بعد خود را «قائم» و «مهدی» و «نقطه» می خواند.(۳)

داوری های ادوارد براون درباره بابیه و بهائیت

بی تردید تحقیقات ادوارد براون پیرامون دو فرقه بابیت و بهائیت، یکی از پژوهشهای مهم در این باره است. و با توجه به اینکه وی در عصر تأسیس این دو فرقه می زیست، سخنان، مشاهدات و گفتگوهای او بسیار حائز اهمیت است. وی آثار

۱- اداورد براون، یک سال در میان ایرانیان، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲- نقطه الکاف، صفحه ک.

۳- نقطه الکاف، صفحه کا.

ارزشمندی را از خود به جای گذاشته است و با کوشش و تلاشی پیگیرانه آثاری از بابیت را احیا نمود که اگر این کار از جانب او صورت نمی گرفت، شاید بعضی از این آثار و گزارش ها به دست ما نمی رسید و با توجه به این سخن او که پیروان فرقه بهائیت می خواستند، مستندات تاریخی مذهب بابیه را از بین ببرند تا ادعای فرقه ازلی در امر جانشینی اثبات نگردد، کوشش براون بسیار ارزشمند تلقی می گردد.

ادوارد براون بر خلاف بسیاری از شرق شناسان هم عصر خویش، بدون نگاه مغرضانه و یکسو نگری توانست خود را از نگاه و شیوه رایج شرق شناسان برهاند و با رویکردی وقایع نگارانه و توصیفی پاره ای از آثار بسیار خوب را به صورت تصحیح یا سفرنامه در فرهنگ اسلامی و تاریخ مذاهب به وجود آورد و باید گفت او از جمله شرق شناسانی است که پیش از قرن بیستم، علی رغم غلبه روش تاریخی در میان شرق شناسان، توانست با نگاهی وقایع نگارانه به شناخت فرهنگ شرقی بپردازد.

وی بر خلاف بسیاری از شرق شناسان دیگر، با زبان های فارسی و عربی آشنایی عمیق داشت و منابع دسته اول مسلمانان برای او قابل دسترسی بود، از اینرو بر خلاف گلدتسیهر، دارمستتر، مارگولیوث و دیگران که با زبان، متون کلاسیک و منابع دسته اول اسلامی آشنایی نداشتند، وی با این مزیت های پژوهشی از آسیب ها و خطاهای آن شرق شناسان مصون ماند. بی تردید ادوارد براون در میان شرق شناسان قرن نوزدهم، آنان که درباره مهدویت پژوهش نموده اند، موفق تر و کم خطاتر و نسبت به واقعیت نزدیک تر بوده است.

مهدویت از دیدگاه دیوید مارگولیوث

اشاره

ص:۱۹۵

مقدمه

دیوید ساموئل مارگولیوث(۱) (۱۹۴۰ _ ۱۸۵۸) از جمله خاورشناسانی است که در زمینه اسلام و اندیشه های اسلامی دارای آثار پژوهشی و تالیفی است. وی در آکسفورد در زمینه ادبیات کلاسیک و زبان های سامی تحصیل نمود و به واسطه زبان های سامی که درباره ادیان ابراهیمی و در حوزه شرق شناسی است با فرهنگ اسلامی و سرزمین های اسلامی آشنا گشت. آثار علمی و قلمی وی را می توان به دو بخش تقسیم نمود، بخش نخست، آثاری است درباره موضوعات غیر اسلامی، و بخش دوم آثاری است که در زمینه موضوعات اسلامی نوشته شده است. بخش نخست آثارش عبارتند از:

۱. فن شعر ارسطو؛

۲. مقاله ای درباره اوراق پاپیروس عربی (سال ۱۸۹۳)؛

۳. ترجمه بخشی از تفسیر بیضاوی به زبان انگلیسی (سال ۱۸۹۴)؛

۴. انتشار رسائل ابوالعلاء معری (سال ۱۸۹۸).

بخش دوم آثار مارگولیوث درباره موضوعات اسلامی عبارتند از:

۱. تالیف کتاب «محمد و پیدایش اسلام» در سال ۱۹۰۵؛

۲. تالیف کتاب «اسلام» در سال ۱۹۱۱؛

۳. ایراد سخنرانی هایی درباره «تحول اسلام در آغاز راه» که در سال ۱۹۱۴ مجموعه این سخنرانی ها چاپ گردید؛

ص:۱۹۶

۱- D. S. Margoliought

۴. تالیف کتاب «روابط میان عرب و یهود» در سال ۱۹۲۴؛(۱)

۵. تالیف مقاله ای با عنوان «مهدی» در دائره المعارف دین و اخلاق (ویراسته جیمز هاستینگ).(۲)

نگرش مارگولیوث پیرامون مهدویت

مـارگولیوث از جملـه دائره المعـارف نویسانی است که درباره مهـدویت مقاله مسـتقلی تحت عنوان «مهـدی» دارد که در آن به بررسـی مفهوم، سـابقه کلامـی و تـاریخی اعتقاد به مهـدویت پرداخته است. این مقاله تنها اثر اوست که در آن به بحث درباره مهـدویت پرداخته است. وی بـا وجود آنکه از خاورشـناسان معروف غربی در زمینه اسـلام شناسـی است، اما در بیان مهـدویت سخنان ناصوابی دارد. وی در این مقاله سـخنانی می گویـد که نه تنها مورد تایید شـیعه نیست، بلکه با مضامین موجود در منابع اهل سنت نیز سازگار نمی باشد.

با خواندن سـخنان مارگولیوث درباره مهدویت به وضوح آشـکار می گردد که وی در این باره تحت تاثیر دیگر خاورشناسان قبل از خود، همچون دارمسـتتر و یا گلدتسـیهر بوده است و گاه سخنان او تداعی گر سخنان دیگر خاورشناسانی است که پیش از او درباره مهـدویت سـخن گفته اند. روش مارگولیوث در تحقیق پیرامون موضوعات اسـلامی، تاریخی است و می کوشد تا مسـئله ای همچون مهـدویت را در ضـمن جریانات تاریخی و تحت تاثیر رخدادهای قرون نخستین اسـلام بررسـی کند. وی در بررسـی اعتقاد به مهـدویت، از دیدگاه و زاویه دید یک فرد غیر مسـلمان می نگرد و تلاش می کند تا رخدادهایی را که عامل اعتقاد به مهدویت شده، مورد بررسی قرار دهد. او بدون آنکه به اسلام و

۱- ر. ک به: عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقین، ص ۵۹۳.

۲- D. S. Margoliought, Encyclopedia of religioun and ethics, Edited by games Hasting, latest edit, Edinbougn, New York, ۱۹۶۴ , vol , p. ۳۳۶.

مهدویت اعتقادی داشته باشد، روند تاریخی قرون نخست را که در تحقق این فکر موثر بوده، بررسی می کند و قضاوت خود را درباره اعتقاد مسلمانان به مهدویت، مبتنی بر تحولات به وجود آمده پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می دانـد. وی بی آنکه به دلیل یا دلایل اعتقاد به مهـدویت از جانب معتقـدان به بحث بنگرد، به بیان علت ها و اینکه چرا اعتقاد به مهـدویت در صـدر اسـلام و قرون نخست تحقق یـافته، می پردازد. از اینرو وی به جـای بیـان دلیـل به بیـان علت و تبیین جامعه شناسانه اقـدام می ورزد و از این منظر درباره موضوع، داوری می کنـد؛ به همین جهت رویکرد و روش تحقیقی او در این باره تاریخی نگرانه است. اصولاً «دائره المعارف دین و اخلاق» که زیر نظر جیمز هاستینگ نوشـته شده و متعلق به هشـتاد سال پیش است، بر خلاـف «دائره المعـارف دین» که در دهه هـای گذشـته زیر نظر میرچیـا الیاده نوشـته شـده است، دارای شـیوه تاریخی نگرانه است و در دوره حیـات علمی مـارگولیوث که به دهه های آخر قرن نوزدهم میلادی و دو دهه نخست قرن بیسـتم بر می گردد، بر خلاـف دهه هـای گذشـته که افرادی همچون اتین ژیلسون، میر چیـا الیـاده و هـانری کربن دارای شـیوه غیر تـاریخی بودنـد، شـیوه تاریخی نگری، روشـی متـداول در دین شناسـی بوده است و مولفان دائره المعارف دین و اخلاق، در حوزه دین شناسـی، این روش را برگزیـده بودنـد، به همین جهت به جـای بیـان دلیل و رجوع به منابع دینی برای فهم مباحث اعتقادی، در پیـدایش موضوعـات کلاـمی به سـوی عوامـل تـاریخی گـام برداشـتند، به طوری که این امر موجب شـد تـا آراء آنـان دربـاره موضوعات اعتقادی و کلامی، منصفانه نباشد.

مارگولیوث درباره مهدویت همچون فان فلوتن، دار مستتر و گلدتسـیهر به علل استفاده از مبحث مهدویت در تاریخ اسلام می پردازد و بر این باور است، که مهدویت از زمان محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السـلام توسط مختار بن عبیدالله و توسط عده ای

ص:۱۹۸

از هواداران محمد بن حنفیه ــ فرقه کیسانیه ــ به وجود آمده است که پس از کشته شدن او عنوان مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را به او اطلاق نموده اند.

البته لازم به ذکر است، همین استدلال که موضوع مهدویت را ساخته دست مختار و طرفداران محمد بن حنفیه و یا دیگر جریانات انحرافی می داند، به وسیله نویسندگان دیگر دائره المعارف ها که در زمینه مهدویت مقاله نوشته اند، تکرار شده است، به عنوان مثال «رابرت اس.کرامر» در دائره المعارف جهان نوین اسلام درباره دلیل تاریخی تحقق مهدویت می گوید:

موید اقبال عمومی به اندیشه مهدویت فراوانی تعداد مدعیان این عنوان در تاریخ اسلام است. محمد عبیدالله (متوفای ۹۳۴ م) نخستین خلیفه فاطمی با استفاده از انتظارات مردم از مهدی و احساسات شیعه، در شمال آفریقا به قدرت رسید.... بنیانگذار جنبش اصلاح طلب موحدین در قرن دوازدهم، محمد بن تومرت (متوفای ۱۱۳۰م) نیز مدعی شد که مهدی است.... شیخ عثمان دن فودیو از سوکوتو، شیخ احمدو باری از ماسینا و حاج عمر تال از امپراطوری توکلور از گرایش های مردم به مهدویت برای آغاز جهاد خود بهره گرفتند... و این امر قیام و موفقیت مهدی محمد احمد سودانی (متوفای ۱۸۸۵م) را تسهیل کرد. در این میان چند مهدی در مصر ظهور کرد که منجر به قیام علیه اشغال فرانسه و نیز حکومت دولت مصر گردید. تا پایان قرن نوزدهم قیام تحت عنوان مهدویت علیه امپریالیسم اروپا امری تقریباً عادی بود... با توجه به قدرت برانگیزنده مهدویت و شرایط انعطاف پذیر ظهور مهدی، می توان انتظار داشت هر جا که تصور شود منافع اسلام در خطراست، ادعای مهدویت مطرح گردد.(۱)

مارگولیوث پس از این امر به بیان حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می پردازد که مورد استفاده مدعیان مهدویت قرار گرفته است، حدیثی که پیامبر فرموده است، جهان پایان نمی پذیرد مگر

۱- رابرت اس.کرامر، دائره المعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار موعود، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۹۹.

آنکه فردی از امت من، که هم اسم من است، ظهور کند. یا در حدیثی دیگر پیامبر به آنان که از جریانات پس از وفات ایشان احساس ناراحتی می کنند و در این باره پرسش می کنند، می فرماید:

در امت من مهدی وجود دارد که خواهد آمد و در میان شما پنج سال (هفت یا نه) زندگی خواهد نمود که در آن عصر، فرد پیش مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف خواهد آمد و از او کمک خواهد خواست و ایشان دامن او را تا جایی که بتواند حمل کند، پر از پول خواهد نمود.

همچنین در نقل یک حدیث دیگر می گوید که بنا به دیگر سنت اسلامی که شاید منظور او شیعه باشد، مهدی از فرزندان فاطمه، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد، یا در سخن دیگری گفته شده است:

سروران بهشت عبارت خواهند بود از پیامبر، حمزه عموی پیامبر، علی علیه السلام پسر عموی پیامبر، جعفر، نوادگان پیامبر حسن و حسین و مهدی علیهم السلام.(۱)

وی پس از نقل این احادیث می گوید، مدعیان مهدویت به دلیل اینکه این سخنان را شنیده بودند، با تکیه بر آن ها، ادعای مهدویت نموده و خود را مصداق سخنان نبوی دانستند. در واقع مارگولیوث مسئله مهدویت را به وجود آمده از وضعیت سیاسی و اجتماعی آن دوران می داند،(۲) به طوری که عده ای برای جلب توجه مردم و جمع کردن مردم به دور خویش و تحریک بر علیه حاکمیت وقت از این موضوع استفاده نموده و خود را مهدی منتظر قلمداد نموده و عده ای را به دور خود جمع نمودند.

به طور متعارف دائره المعارف نویسان، به ویژه آنان که مسئله مهدویت را از دیدگاه متون اصیل اسلامی نمی نگرند و این موضوع را در اسلام، تحت تاثیر یهودیت و مسیحیت، بحثی جعلی و اختراع دست فرصت طلبان در تاریخ فرهنگ اسلامی می دانند،

۱- Ibid., p . ۳۳۷ .

۲ - – Ibid. p. ۳۳۶ . (The title Mahdi was associated with Ali s son Muhammad b. al Hanafiyyah, and, apparently, given him by the adventurer Mukhtar b. Abi Ubaid, who, after the death of Husain at Kerbela).

مسئله مهدویت را معلول شرایط تاریخی می دانند. مارگولیوث در این باره می گوید:

اثبات این امر دشوار است که پیامبر اسلام در زمان حیات خود منتظر مهدی موعود بوده باشد و تنها پس از وفات پیامبر اسلام به جهت ایجاد تشنج و ناآرامی میان مسلمانان و به وجود آمدن جنگ های داخلی بود که اعتقاد به مسئله مهدویت در میان مسلمانان مطرح گشت و مسلمانان این بحث را از مسیحیان و یهودیان اقتباس نمودند.(۱)

طبق سخن مارگولیوث بعید است، پیامبر اسلام در زمان خود منتظر مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده باشد. این سخن کاملاً درستی است، اما این مسأله هیچ منافاتی ندارد که پیامبر دارای پیشگویی و پیام های غیبی در موضوع مهمی چون مهدویت باشد. پیامبران و پیشوایان دینی گاه درباره آینده و حتی برای قرن ها بعد از خود، پیشگویی می نمودند، از اینرو هر چند که پیامبر در زمان خود در انتظار مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیست، اما به پیشگویی آینده می پردازد که این پیشگویی ها در کتاب های روایی فریقین آمده است.

مارگولیوث اعتقاد به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و آمدن منجی را در میان مسلمانان تحت تاثیر مفهوم انتظار مسیح از جانب یهودیان و مسیحیان می داند. وی به حدیثی اشاره می کند که آمدن عیسی بن مریم را وعده داده است و این دسته سخنان را از علائم تاثیر پذیری مسلمانان از یهودیت و مسیحیت تلقی می کند. در این راستا به لغت شناسی و ریشه شناسی کلمه «مهدی» می پردازد و پس از اینکه نظریه متداول درباره کلمه مهدی را که اسم مفعول و به معنای کسی است که از جانب خداوند هدایت یافته، ذکر می کند، به بیان یکی دیگر از معانی محتمل درباره کلمه «مهدی»

ص:۲۰۱

۱- Ibid.,p .(There is little reason for supposing that the Prophet Muhammad contemplated the appearance of Mahdi, however interpreted, but the outbreak of the civil wars within a generation after his death, and the perturbed condition of Islam which followed, led to the adaption of the idea from Jews or Christians)

می پردازد. وی به نقل از بعضی زبان شناسان می گوید یکی از معانی لغوی کلمه این است که یاء نسبت به کلمه «مهد» به معنای گهواره، اضافه شده است که به معنای «مردی منسوب به گهواره» می باشد. سپس در این رابطه اشاره به آیه ای می کند که در سوره مریم آمده، مبنی بر اینکه مسیح در گهواره سخن گفته است(۱) که به نظر می رسد او با این ریشه شناسی و تفسیر می خواهد این احتمال را قوت بخشد که مسلمانان نیز کلمه مهدی را از سخن گفتن مسیح در گهواره، اقتباس نموده اند.

وی هم چنین در ادامه سخنان خویش، پس از بیان این امر که گفته شده، وی (مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف) هم اسم پیامبر و از خانواده ایشان است، به دو نگرش اهل سنت و شیعه اشاره می کند، مبنی بر این که اهل سنت، مهدی نوعی را پذیرفته و معتقدند او هنوز به دنیا نیامده است، اما شیعه به آن مهدی ای اعتقاد دارد که به دنیا آمده و در میان مردم به صورت مخفیانه زندگی می کند و تا زمان نامشخصی خود را از چشم مردم پنهان می دارد.

در انتهاء لازم به ذکر است که مارگولیوث اعتقاد به مهدویت را همچون اسلحه و ابزاری در دست گروه های سیاسی و مبارز بر علیه حاکمیت وقت یا استعمار خارجی می دانند و نوعاً دائره المعارف نویسان همین رویه را در تحلیل تاریخی مهدویت مورد توجه قرار می دهند و از زاویه کلامی و اعتقادات اسلامی به مسأله نظر نمی کنند. به عنوان نمونه دبلیو. مادلانگ در مقاله ای ذیل عنوان «مهدی» که در دائره المعارف اسلام چاپ کمبریج نوشته شده است،(۲) بیش از آنکه ریشه بحث مهدویت را در متون اسلامی بجوید، به

۱- Ibid., p. ۳۳۷ .

۲- دبلیو. مادلانگ، دائره المعارف اسلام، چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار موعود، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲)، صص ۱۲۹ – ۱۲۵.

روند تاریخی استفاده از این بحث به وسیله مدعیان دروغین مهدویت که آغازش از دوره بنی امیه است، می پردازد.

به نظر می رسد استفاده نادرست از مهدویت در تاریخ اسلامی به وسیله پاره ای از فرصت جویان، موجب شده تا خاور شناسان مسأله مهدویت را از دیدگاه سیاسی و تحولات اجتماعی بنگرند و مسأله را روشمندانه و از زاویه دین شناسی مورد توجه قرار ندهند. به نظر می رسد، تا حدی طبیعی است که این مسئله مورد قضاوت دقیق شرق شناسان قرار نگیرد و آنان در بحث مهدویت، نظریه درست را برنگزینند، زیرا غالب کسانی که در طول تاریخ اسلامی از مهدویت سخن گفته اند، به ناروا از آن در جهت اهداف و مقاصد خود بهره جسته و این ذهنیت را در شرق شناسان به وجود آورده اند که این بحث بیش از آنکه یک واقعیت باشد، دسیسه ای در دست مخالفان سیاسی است.

نقد و بررسی نگرش مارگولیوث

مارگولیوث همچون دیگر خاورشناسان، به مسئله مهدویت نگاه تاریخی دارد و به جای آنکه به توصیف این مولفه دینی از دیدگاه کلامی و آراء موجود در متون دینی و با تکیه بر سخن مسلمانان بپردازد، از زاویه تاریخی، به آن نظر می کند. از اینرو در بیان این موضوع به جریانات فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبیدالله و زید بن علی اشاره می کند. طبیعی است که از منظر اسلامی، مسئله مهدویت، جدای از جریانات تاریخی و مدعیان مهدویت، قابل بررسی است و وجود جریانات انحرافی همچون مدعیان دروغین هیچ لطمه ای به اصل مسئله مهدویت و پذیرش اعتقادی آن وارد نمی سازد. اگر وی و دیگر نویسندگان دائره المعارف دین و اخلاق به مسئله مهدویت از دیدگاه متون و منابع اصلی فریقین می نگریستند و چنانچه مقاله های مربوط به این مسأله و دیگر موضوعات اسلامی به وسیله اندیشمندان و متفکران مسلمان نوشته می شد،

ص:۲۰۳

قطعاً مطالب دائره المعارف از اعتبار و سندیت بیشتری برخوردار می شدند.

مارگولیوث در تاثیر پذیری مسلمانان از یهودیان و مسیحیان در بحث مهدویت نگرش درست و واقع بینانه ای ندارد و بیهوده می کوشد تا این سخن را با ریشه شناسی و بعضی از احتمالات ضعیف به اثبات برساند. وی می گوید، پیامبر ظهور و قیام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را امری لازم و حتمی نمی دانسته است. در حالی که سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حاکی از حتمیت و قطعی بودن این مسئله در پایان تاریخ بوده است و روایات زیادی از ایشان در منابع اهل سنت و منابع شیعه نقل گردیده که بیانگر ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، توصیف ویژگی ها، علائم ظهور و خصوصیات دنیا پس از ظهور ایشان است. متاسفانه آنچه موجب قضاوت های نادرست مارگولیوث در این موضوع شده است، ناآشنایی او با منابع دسته اول حدیثی و کلامی فریقین است.

ص:۲۰۴

نگرش ژوزف گوبینو پیرامون مهدویت

اشاره

ص:۲۰۵

مقدمه

ژوزف آرتور کنت دوگوبینو(۱) (۱۸۸۲ _ ۱۸۱۶) نویسنده و سیاستمدار فرانسوی در سال ۱۸۱۶ در شهر ویل د آوری(۲) متولد شد و پس از اتمام تحصیلات خود در سال ۱۸۴۹، از دوره جوانی وارد عرصه سیاسی گشت. وی به تدریج نماینده سیاسی فرانسه در کشورهای سویس، یونان، ایران، برزیل و استکهلم گردید، و در سال ۱۸۵۱ به سمت دبیری هیئت اعزامی برن و سپس در هانور برگزیده شد.(۳) وی در سال های ۱۲۷۴ _ ۱۲۷۱ ه. ق (۱۸۶۴ _ ۱۸۶۲ م) در عصر قاجار و در دوره حکومت ناصر الدین شاه، وزیر مختار دولت فرانسه در تهران بود و حدود سه سال در ایران اقامت گزید که این اقامت و معاشرت با مردم و ارتباط با فرهنگ ایرانی در طی چند سال، موجب نوشتن سفرنامه ای درباره ایران با نام «سه سال در ایران»(۴) گردید.

وی در این سفرنامه به موضوعات مهمی چون آداب و سنت توده مردم، وضعیت فکری، اعتقادی و روابط اجتماعی آنان پرداخته و میان رفتار و آداب مردم ایران و مردم اروپا، به ویژه فرانسه به مقایسه می پردازد. در بخشی از کتاب

ص:۲۰۶

۱- (۱۸۱۶-۱۸۸۲ Joseph Arthur de Gobineas) .

۲- Ville d Avray

۳- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۱۹۳۴۰.

۴- آدرس کتاب شناسی این کتاب عبارت است از: کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا.

به فرقه های مذهبی ایران از جمله شیخیه، بهائیت، زرتشتی، اهل الحق، علی اللهی و امثال آن و تبیین چگونگی و چرایی پیدایش این مذاهب و نگرش پاره ای از این مذاهب درباره منجی گرایی و مهدویت، اشاره می کند. از بررسی گزارش ها و سخنان گوبینو درباره فرقه های مذکور استنباط می گردد که غالب فرقه های مذهبی در عصر قاجار دارای گرایش و رویکرد باطنی و تأویلی بودند و قابل توجه است که شرایط فرهنگی، مذهبی و سیاسی ایران در دوره قاجار و پیش از آن به گونه ای بوده که بستره مناسبی برای گرایش عرفانی و تأویلی تلقی می شد و فرقه های مذکور از این سنخ بوده اند.

گوبینو علاوه بر سفرنامه مذکور، دارای تالیفات دیگری نیز هست که عبارتند از:

۱. بررسی عدم تساوی نژادهای بشری (۱۸۵۴م)؛

۲. رساله ای درباره خطوط میخی (۱۸۶۴م)؛

۳. مذاهب و عقاید فلسفی در آسیای میانه (۱۸۶۵م)؛

۴. تاریخ ایران بر طبق گفته مورخین خاور زمین؛

۵. افسانه های آسیایی.(۱)

گوبینو در ایران

گوبینو در کتاب «سه سال در ایران» که به مردم شناسی و رفتار شناسی مردم ایران پرداخته، نکات مهمی را درباره دربار قاجار، روحانیت و فرقه های مذهبی این دوران از جمله بهائیت بیان می دارد، آنگاه که او در ایران به سر می برد، فرقه بهائیت در ایران پا گرفته بود، به طوری که فرقه مذکور مورد توجه شرق شناسان و پژوهشگران غربی قرارگرفت.

همانطور که پیش از این اشاره گردید، ادوارد

۱- برای کتاب شناسی آثار گوبینو به مقدمه ای که مترجم کتاب « سه سال در ایران»، ذبیح الله منصوری در ابتدای این اثر نوشته، رجوع گردد.

براون وقتی خواست درباره فرقه بهائیت و بابیت، به ترجمه و تصحیح کتابی دسته اول و قابل اعتماد در این باره مبادرت ورزد، به دنبال کتاب نقطه الکاف، تالیف میرزا جان کاشانی می گشت؛ کتابی که توصیف آن را از دیگران شنیده بود. وی این اثر را که از برجسته ترین کتاب های موجود در آن وقت، در زمینه پیدایش بهائیت و چگونگی شکل گیری اختلاف میان مدعیان جانشینی علی محمد باب ـ صبح ازل و بهاء الله ـ بود، به طور اتفاقی در کتابخانه شخصی گوبینو یافته بود. این کتاب که به وسیله ادوارد براون تصحیح و چاپ شد، در واقع به وسیله گوبینو خریداری شده و به اروپا برده شده بود، کتابی که بهائیان تلاش می کردند تا آن را جمع آوری نموده و نابود کنند که سرانجام به وسیله گوبینو به دست ادوارد براون رسیده بود.

کتاب نقطه الکاف به وسیله یکی از شاگردان علی محمد باب، به نام میرزا جان کاشانی نوشته شده بود که خود جزء بیشت و هشت نفری بود که در سال ۱۲۶۸ شمسی، سه سال قبل از ورود گوبینو به ایران، به وسیله ناصرالدین شاه قاجار اعدام شده بود. وی در این کتاب به مباحث و افکار فرقه بابیه پیش از به وجود آمدن انشعاب و اختلاف در میان دو فرقه ازلی و بهائی پرداخته بود. از اینرو کتاب مذکور دربردارنده تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال نخست از تاریخ بابیه می باشد که بعدها با مقدمه ای که ادوارد براون بر این کتاب نوشت، پرده از حیله گری میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله برداشت.

کنت دو گوبینو، زمانی وزیر مختار دولت فرانسه در ایران بود که مسأله بهائیت، بابیت و شیخیه در فضای فرهنگی و مذهبی ایران، مطرح شده بود و مورد توجه مردم، روحانیت، حکومت و شرق شناسان قرار گرفته بود. به همین جهت، در بخشی از کتاب «سه سال در ایران»، در بیش از سی صفحه، درباره فرقه های منسوب به مهدویت

همچون شیخیه، بابیه و بهائیت سخن گفته شده است و گوبینو علاوه بر فرقه بهائیت، افکار و اندیشه های زرتشتیان، فرقه های صوفیه همچون علی اللهی، اهل الحق، شباهت میان اهل الحق و بهائیت و نگرش زرتشتیان درباره آمدن منجی را مورد توجه قرار می دهد.(۱)

بیان گوبینو در کتاب «سه سال در ایران» شیوا، روان و غالباً به صورت گزارش و سفرنامه است و در آن به شکل مناسبی از وقایع و بافت اجتماعی، سیاسی و مذهبی ایران در عصر قاجار سخن گفته است، به طوری که خواندن این کتاب برای شناخت وضعیت فرهنگی و مذهبی دوره قاجار بسیار قابل استفاده می باشد، به خصوص که ماجراهای فکری و مذهبی ایران در این کتاب از چشم فردی غیر ایرانی نگریسته شده است و او بر خلاف آثار نوشته شده به وسیله وفاداران به این مذاهب جدید التاسیس، بدون دلدادگی و اعتقاد به این فرقه ها به توصیف افکارشان پرداخته و به سنجش و مقایسه میان گروه ها و طبقه های اجتماعی و مذهبی ایران در عصر قاجار و گاه هم سنجش میان این دوران با دوره صفویه همت گمارده است.(۲)

نگرش گوبینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه

وی در بخشی از کتاب به افکار فرقه شیخیه اشاره می کند و به وجود آمدن این فرقه و دیگر فرقه ها یا مسلک های مذهبی در ایران را معلول رفتار علمای شیعه و روحانیت می داند. وی در این رابطه، وضعیت ایران و روحانیت را با انقلاب فرانسه، موقعیت عالمان مسیحی در انقلاب فرانسه و با عوامل تحقق یافتن مذهب پروتستان در اروپا، می سنجد.

به نظر می رسد او تحت تاثیر انقلاب فرانسه و

۱- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، صص ۹۰ – ۶۷.

۲- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۷۷.

جریان روشنفکری موجود در فرانسه و شرایط موجود در عصر رنسانس میان کلیسا و دانشمندان، می کوشد تا وضعیت نابهنجار ایران و عامل تحقق یافتن فرقه های مذهبی و منسوب به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را ثمره و نتیجه چالش و نزاع میان روحانیت با این فرقه ها بداند. به نظر می رسد، او با این پیش فرض ذهنی که محصول اختلاف میان نهاد کلیسا و روشنفکری در عصر رنسانس است، رفتار روحانیت را عامل عمده تحقق این فرقه ها می داند، حال آنکه افکار مسلکی چون شیخیه و سپس بابیت، بهائیت و فرقه های صوفیه ریشه در اندیشه های اعتقادی و کلامی این فرقه ها دارد و اختصاص به عصر قاجار هم ندارد.

در واقع گوبینو به گونه ای درباره فرقه های جدیدالتاسیس قاجار سخن می گوید که گویی، ایجاد این فرقه ها صرفاً معلول شرایط اجتماعی است، در حالی که افکار بزرگان شیخیه ریشه در نگرش اعتقادی و فکری آنها دارد و اگر گوبینو با آثار شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی، سید محمد مشعشع و سپس با افکار علی محمد باب و شاگردانش آشنا می بود، هیچگاه رفتار علمای شیعه را دلیل تأسیس این فرقه ها نمی خواند، بلکه اندیشه های افرادی همچون شیخ احمد احسائی مبتنی بر مقدمات و مبانی ای است که می توان ریشه تاریخی آن مولفه ها را در افکار اشراقیون و بزرگان صوفیه پیش از او، چون شهاب الدین سهروردی، ابن عربی، حافظ رجب برسی و دیگران دید. به عنوان مثال اعتقاد شیخیه به عالم مثال و قائل شدن به جسم هورقلیایی برای امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف که ریشه در آثار سهروردی دارد، ربطی با این موضوع ندارد که تأسیس فرقه شیخیه، بابیت و بهائیت، معلول فساد روحانیت شیعه باشد و یا عقاید فرقه هایی همچون علی اللهی و اهل الحق که درباره امام علی علیه السلام و شریعت، نگاه افراطی و غلوآمیز دارند و با فهم و تفسیر خاصی از آموزه های دینی و قرآن و قرائت خاصی از امامت، ولایت و حکمت باطنی همراه است، هیچ ارتباطی با

ص:۲۱۰

وضعیت اجتماعی و اخلاقی یک صنف نمی تواند داشته باشد.

الگو و مدل گوبینو در تحلیل وضعیت مذاهب در عصر قاجار برگرفته از مدل اروپایی در عصر رنسانس و متاثر از مذهب پروتستان و از شخصیت مارتین لوتر، کالون و اصحاب دائره المعارف فرانسه چون ولتر و روسو و دیگران می باشد. وی بدون آشنائی با ریشه های دیرینه افکار شیخیه و تصوف، یکی از علل تأسیس این فرقه ها در عصر قاجار را، فضای اجتماعی و سیاسی این دوره می داند و همان تحلیل از اصحاب دائره المعارف و روشنفکران انقلاب فرانسه و مذهب پروتستان در هنگام تأسیس رنسانس را درباره ایران تعمیم می دهد(۱).

نگرش گوبینو پیرامون مهدویت

گوبینو در بیان اختلاف میان شیعه و شیخیه به موضوع زیستن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره می کند و می گوید، شیعه حیات امام را در همین عالم مادی، با قالب جسمانی می داند اما بزرگان شیخیه چون شیخ احمد احسائی بر این باور هستند که امام با قالب روحانی و جسم مثالی زندگی می کند. وی در این باره می گوید:

یکی از این مسلک های پنهانی، مسلک مذهبی شیخی است که شصت و یا هفتاد سال قبل از این در شیراز به وجود آمد. شیخی ها که امروز شماره شان نسبتاً زیاد است، بر سر یک موضوع با شیعه های ایران اختلاف دارند و آن چگونگی زندگی امام دوازدهم یعنی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می باشد.(۲)

۱- « قبل از انقلاب کشیش های فرانسوی انواع فسق و فجور را مرتکب می شدند و به مبادی دیانت پایبند نبودند و روز به روز تنفر مردم از این طایفه زیاد تر می شد. نتیجه این رفتار کشیش ها همان شد که در تاریخ نوشته و بعد از انقلاب فرانسه مردم به طوری از روحانیون رمیدند و کناره گرفتند که مدت دو نسل به کلی نفوذ و حیثیات و حتی اسم این طایفه از بین رفت و وجود روحانیون حقیقی از قبیل اسقف « بین ونو» ـ که در کتاب تیره بختان ویکتور هوگو بدان اشاره شده ـ نتوانست از اضمحلال این طبقه جلوگیری نماید» (علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۷۷)

۲- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۷۷.

سپس در بیان نگرش اختلافی مذهب شیخیه با شیعه درباره قالب جسمانی یا قالب مثالی (جسم هورقلیایی) امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می گوید:

شیعه ها می گویند امام دوازدهم زنده است و با قالب جسمانی خود مرور ایام می نماید...، ولی شیخی ها با این عقیده مخالف هستند و می گویند که امام دوازدهم، یعنی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با قالب جسمانی زنده نیست، بلکه با قالب روحانی زنده می باشد... شیخی ها می گویند که روح امام دوازدهم قابل انتقال است و هم اکنون از بدن یک نفر به بدن دیگری منتقل می شود، به این طریق که وقتی قالب جسمانی از بین رفت، روح آن امام به جای اینکه محو شود، مکان دیگر، یعنی کالبد دیگری را برای خود انتخاب می نماید و به این طریق با مرور ایام زنده است.(۱)

با آشنایی به اندیشه ها و مبانی کلامی شیخیه و سپس فرقه های منسوب به مهدویت که پس از شیخیه آشکار شدند، روشن می گردد که این مبنای اعتقادی و کلامی شیخیه (قالب غیر جسمانی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف) تا چه حد بر ادعای مهدویت افرادی چون علی محمد باب، حسینعلی بهاء، صبح ازل و دیگر مدعیان مهدویت اثر نهاد و بسیاری از پژوهشگران در حوزه مهدویت معتقدند، افکار و ادعاهای بابیه و بهائیه نتیجه افکار شیخیه است و در واقع اعتقاد کلامی شیخیه موجب گزافه گویی و به وجود آمدن فرقه های مذهبی پس از او شد و موجب شد تا بعضی مدعی شوند که جسم آنان محل فرود آمدن روح امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می باشد.

متأسفانه گوبینو به مانند شرق شناسانی چون هانری کربن، با تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی آشنایی دقیق نداشت و با مبانی فکری خسروانیِ، نوافلاطونی، اشراقی و عرفانی فرقه های شیخیه، بابیه، بهائیت و سلسله های صوفیه آشنا نبود، به همین جهت در تحلیل افکار این فرقه ها، به عوامل اجتماعی، سیاسی و اخلاقی عصر قاجار، اکتفا نمود. به عنوان مثال آنگاه که هانری

۱- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۷۸.

کربن به بیـان اختلاف یا توافق میان انـدیشه های شـیعه امامیه با شـیخیه و اسـماعیلیه می پردازد، به ریشه های فکری و اعتقادی آنهـا توجه دارد و به این امر توجه می کنـد که قرائت آن فرقه هـا از بحث عـالم مثـال، عـالم هورقلیـا، ولاـیت و امـامت، تأویل باطنی از شریعت و امثال آن ها، از نکته های بسیار کلیدی در تحقق یافتن تفاوت یا شباهت میان فرقه ها است.

کربن اختلاف و شباهت میان امامیه با شیخیه و دیگر فرقه ها را به صورت سطحی به حد اختلاف های صنفی نزول نمی دهد و همچون گوبینو اختلافـات مـذهبی را صـرفاً به جهت کشـمکش های اجتماعی و یا تنش های فرقه ای نمی دانـد، بلکه به دنبال بنیادهای فلسفی و کلامی مسأله است. او خوب می داند که اعتقادات شیخیه، ریشه های عمیق و بنیادی دارد و برخاسته از نگاه خـاص تاسـیس کننـدگان این فرقه هـا است، از اینرو هیچگاه بابیت و بهائیت را که تحت تاثیر افکار شـیخیه هسـتند، هم سـطح شیعه امامیه، شـیخیه و اسماعیلیه قرار نمی دهد و در بیان اختلاف میان امامیه و شیخیه صرفاً به دیدگاه های کلامی آن ها اشاره می کند.

گوبینو پس از سـخن گفتن دربـاره شـیخیه و نگرش آن هـا دربـاره جسم امـام مهـدی عجـل الله تعالی فرجه الشـریف، پیرامون مــذهب زرتشـتی هـا در ایران و چگـونگی کاســته شــدن از تعـداد آن هـا و ضـعیف شـدن ایـن مـذهب در ایران ســخن می گوید.(۱) او پس از آنکه دربـاره افکـار زرتشتیـان و حیات فکری و اجتماعیشان پس از ورود اسـلام به ایران و مفهوم انتظار از دیـدگاه زرتشتیان سـخن می گوید، اضافه می کند که آن ها نیز در انتظار آمدن فردی هسـتند تا مذهب زرتشتی را احیا کند و آن را به رونق و عظمت اولیه اش برساند:

پارسـی های ایرانی، یعنی زرتشتیان در انتظار شخصی موسوم به پشوتن هستند که بایستی مجدداً مذهب زرتشتی را رونق بدهد و آن را به

ص:۲۱۳

۱- علی اکبر دهخـدا، لغت نامه، تصـحیح محمـد معین و سـید جعفر شـهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشـگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۸۷ – ۷۹.

عظمت روز اول برساند. در خصوص مبدأ این شخص... بعضی معتقد هستند که پشوتن بایستی از هندوستان بیاید و عده دیگر مبدأ آن را باختر ایران می دانند و به هر حال یگانه امید زرتشتی ها به احراز عظمت دیرین همانا ظهور این شخص است.(۱)

گوبینو با دیدن اختلاف میان فرقه های مذهبی ایران به نقل از چند مسافر اروپایی که به ایران سفر کرده بودند، می گوید بنا به نظر آنـان، الان به جهت اختلافات فرقه های مـذهبی، فرصت خوبی ایجاد شـده تا دیانت مسـیح وارد ایران شود و با اسـتفاده از این اختلافات، ترویـج و تبلیغ گردد، اما گوبینو در جواب آن ها می افزایـد، من معتقـدم، محال است دیانت مسـیحیت در ایران مستقر گردد،(۲) زیرا ایرانی ها پذیرا نیسـتند. در واقع گوبینو مردم ایران را برخوردار از انسان شناسـی خاصـی می داند و بافت فرهنگی و مـذهبی ایران را به گونه ای می بینـد که نفوذ در آن و ایجاد تغییر مـذهبی در افکارشان را به وسـیله مسـیحیان امری ناممکن می شمارد. از اینرو درباره ایرانی ها این چنین قضاوت می کند:

از لحـاظ مـذهبی کشور ایران به منزله اقیانوس عمیقی است که شـما هیـچ پایه ثابتی نمی توانیـد در آن کار بگذاریـد، ولی در عوض تمـام پایه هایی را که در آن کار گـذارده ایـد، در خود فرو می برد، بنا بر این بایـد این فکر را بیرون کرد که ایرانیان را مسیحی نمود.(۳)

مقایسه میان اهل الحق و بهائیت

گوبینو زمانی در ایران می زیست که آغاز نزاع میان بابیان و بهائیان بود و سه سال از جریان

۱- علی اکبر دهخـدا، لغت نامه، تصـحیح محمـد معین و سـید جعفر شـهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشـگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۸۵.

۲- « در مسائل مذهبی ... ممکن است ایرانیانی یافت شوند که احیاناً مذهب مسیح را قبول نمایند ...، ولی من به روحیات این ملت آشنا شـده ام؛ می دانم که هرگز یک ایرانی و خصوصاً ایرانی شهرنشین باطناً مـذهب مسیح را قبول نمی کند و در عین حال که خود را مسیحی معرف می نماید، ممکن است، دین دیگری داشته باشد» (علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص۸۶)

۳- علی اکبر دهخـدا، لغت نامه، تصـحیح محمـد معین و سـید جعفر شـهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشـگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، صص ۸۷ – ۸۶.

قتـل عـام بیست و هشت نفر سـران بـابیه به وسـیله ناصـرالدین شاه گذشـته بود. گوبینو همچون ادوارد براون این امر را دلیل بر پایـداری و اسـتقامت سـران این فرقه در برابر حکومت قاجـار تلقی می کرد، به همین جهت، هر دوی آن وقـایع نویسـان تاریخ ایران، در صـدد شـناخت بیشتر اندیشه های فرقه بابیت و بهائیت می شوند. البته زمانی که گوبینو کتاب سه سال در ایران را می نوشت، هنوز ادعاهای بهائیان از جمله ادعای مهدویت حسینعلی بهاء آشکار نشده بود، از اینرو در کتابش به این امر اشاره نمی کند.

وی در شـناخت افکـار بهائیت، آن را با فرقه اهل الحق مطابقت می دهـد. وی درباره افکار و باورهای اهل الحق، بیان می دارد که آنان جماعتی هستند ظاهراً مسلمان که باطناً هیچ اعتقادی به مبانی و مبادی اسلام ندارند؛ مسلمانان را دشمن می دارند و به مسـجد قـدم نمی نهنـد. آنان بر خلاف مسـلمانان عقیـده به پاکی و پلیـدی ندارند و همه چیز، حتی سگ و خوک را پاک می دانند، شـراب می نوشـند و از نظر آنها معاشـرت زنانشان با مردان بیگانه اشـکال ندارد. سـپس گوبینو اضافه می کند که مدتی است، در جنوب ایران مذهب جدیدی بروز نموده است که آن را اهل المعرفت یا اهل الطریقت و یا بهائی می خوانند:

مـدت کمی اسـت کـه در صـفحات جنـوب ایران مـذهب جدیـدی بروز کرده کـه پیروان آن بـه اسـامی مختلـف خـود را اهل المعرفت و یا اهل الطریقت می خوانند و مردم آنان را به نام بهائی معروف نموده اند.(۱)

به نظر گوبینو عقاید بهائیان بسیار شبیه اهل الحق است و حتی بهائیت را شعبه جدیدی از این مذهب می داند:

من تصور می کنم که (بهائیت) شـعبه جدیـدی از مذهب اهل الحق است، زیرا از لحاظ عدم تمایز بین پاکی و پلیدی و تساوی افراد بشر و عدم

۱- علی اکبر دهخـدا، لغت نامه، تصـحیح محمـد معین و سید جعفر شـهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشـگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۸۹.

تمایز افراد از لحاظ مومن و کافر بودن کاملاً شبیه به عقیده اهل الحق می باشد. این جماعت هم برای زوجات خود قائل به آزادی هستند و اگر زن های آن ها چادر به سر می کنند برای روپوشیدن از مسلمانان است و به طوری که می گویند در مجالس خودشان بدون حجاب می باشند.(۱)

گوبینو در شباهت میان اهل الحق با بهائیان می گوید، بهائیان نیز نظیر طایفه اهل الحق به مساجد نمی روند و در مجالس خصوصی و دور از چشم اغیار به زن های خود اجازه می دهند که با مرد های بیگانه معاشرت نیز داشته باشند و سرانجام نتیجه می گیرد:

حاصل این است که من در اصول عقیده، تفاوتی بین بهائی ها و اهل الحق ندیدم، این است که تصور می کنم مذهب بهائی یک شعبه از مذهب اهل الحق باشد.(۲)

به هر ترتیب تجربیات و شرح وقایع مذاهب ایرانی در عصر قاجار که به وسیله گوبینو در کتاب (سه سال در ایران) نقل شده برای پژوهش پیرامون وضعیت سیاسی، فرهنگی این مذاهب از جمله بابیت و بهائیت، بسیار مفید و ارزشمند است. وی نکته هایی را درباره شباهتهای این فرقه ها، چون شباهت میان اهل الحق و بهائیت ذکر می کند که میتواند برای پژوهشگران در عرصه مهدویت، موضوعی تازه و قابل تامل باشد و بیانگر تاثیرپذیری کلامی فرقه ها از یکدیگر است.

ص:۲۱۶

۱- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ۸۹.
۲- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۹۰.

دیدگاه همیلتون گیب درباره شیعه و مهدویت

اشاره

ص:۲۱۷

مقدمه

همیلتون الکساندر روسکین گیب(۱) (۱۹۷۵ _ ۱۸۹۵) از اسلام شناسان بزرگ غربی است که در سال ۱۸۹۵م /۱۲۷۳ ش، از پدر و مادری اسکاتلندی که در مصر سکونت داشتند به دنیا آمد. دو ساله بود که پدر وی وفات یافت و تحت سرپرستی مادرش قرار گرفت، در پنج سالگی برای تحصیل از مصر به اسکاتلند عزیمت نمود، اما گویی ولادت در سرزمین اسلامی و دلبردگی های دوره کودکی، او را علاقه مند به فرهنگ اسلامی و ادبیات عرب نمود، به طوری که این علاقه دوره کودکی سرنوشت علمی و پژوهشی او را رقم زد و او تا پایان عمر به تحقیق و مطالعه درباره ادبیات عرب، تاریخ و تمدن اسلامی و اسلام شناسی پرداخت و در این زمینه ها دست به تألیف زد.

رشته تحصیلی او زبان های لاتینی و یونانی قدیم بود، ولی در زبان های فرانسوی، آلمانی و علوم طبیعی نیز آموزش کامل یافت. در سال ۱۹۱۲، وارد دانشگاه ادینبرا شد و در سال اول در رشته زبان های سامی، یعنی عبری و عربی و آرامی به تحصیل پرداخت. وی علاقه فراوانی به زبان عربی داشت و در سال ۱۹۱۹ در دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه لندن وارد دوره فوق لیسانس عربی شد. در سال ۱۹۲۱ به سمت مدرسی منصوب شد و به عنوان استادیار، همکار توماس آرنولد،(۲) خاور شناس معروف گردید و پس از مرگ

ص:۲۱۸

۱- Hamilton A. R. Gibb.

۲- Thomas Arnold.

آرنولـد، کرسـی عربی به او تفویض گردید. از جمله فعالیت های علمی و پژوهشـی وی می توان به ویراسـتاری دائره المعارف اسـلام، اسـتادی زبان عربی در دانشـگاه های آکسـفورد، لندن، هاروارد و ریاست مرکز مطالعات خاور میانه دانشـگاه هاروارد اشـاره نمود. همیلتون گیب به جهت فعـالیت های علمیش از دولت انگلیس لقب «سـر» و از فرانسه نشان «لژیون دونور» گرفت. یکی از همکاران وی استاد ویلیام ر. پولک درباره وی می گوید:

«من بر آنم که گیب را باید آخرین و بزرگترین شرق شناس راستین شمرد»(۱).

تالیفات همیلتون گیب

گیب دارای آثار متعـددی پیرامون تمـدن و فرهنگ اسـلامی است که پاره ای از آنها به فارسـی نیز ترجمه شده است، از جمله این آثار عبارتند از:

۱. اسلام، بررسی تاریخی؛(۲)

۲. مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام؛(۳)

۳. درآمدی بر ادبیات عرب؛(۴)

۴. ادبیات شرح حال نویسی؛(۵)

۵. تطور تاریخ نگاری در اسلام؛(۶)

۶. فتوحات اعراب در آسیای میانه؛

۷. وقایع نامه جنگ های صلیبی؛

۸. گرایش های تازه در اسلام؛

۹. سفرنامه ابن بطوطه؛

۱۰. مطالعاتی درباره تمدن اسلام.(۷)

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۲.

۲- همیلتون گیب، اسلام، بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷.

۳- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، انتشارات دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱.

۴- همیلتون گیب، درآمدی بر ادبیات عرب، یعقوب آژند، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۲.

۵- همیلتون گیب و دیگران، تاریخ نگاری در اسلام، یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، س ۱۳۶۱.

۶- همیلتون گیب و دیگران، تاریخ نگاری در اسلام، یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، س ۱۳۶۱.

۷- در باره شرح حال و آثار همیلتون گیب به مقدمه کتاب: همیلتون گیب، اسلام، بررسی تاریخی، صص ۱۳ - ۹ رجوع شودکه به وسیله مترجم آن آقای منوچهر امیری نوشته شده است. همچنین به کتاب نقد آثار خاورشناسان، تالیف مصطفی حسینی طباطبایی، صص ۱۴۰ – ۱۳۴، رجوع گردد. در باره تالیفات همیلتون گیب یادنامه ای انگلیسی نیزبا عنوان ذیل وجود دارد: George Makdisi, Ed. Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, Leiden, E. J. Brill,.

از جمله شاگردان همیلتون گیب در هاروارد سید حسین نصر بود و کتاب اخیر او با عنوان «قلب اسلام» که پس از یازدهم سپتامبر نوشته شده است، به همان سبک و روش نوشته شده که کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» تالیف برجسته همیلتون گیب، نوشته شده است. نصر در این کتاب درباره استاد خود می گوید:

در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان درباره اسلام،این پیش فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی، بلکه تنها پدیده ای است که عاملی انسانی، آن را در موقعیت تاریخی خاصی به وجود آورده است. در میان این گروه همسرایان، صدای کسانی نظیر لویی ماسینیون، اچ. ای. آر. گیب، هانری کربن، و به دنبال آنها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آنه ماری شیمل، به راستی انگشت شمار است.(۱)

نصر درباره استاد خویش می گوید: بعضی او را بزرگترین اسلام شناسی می دانند که در جهان انگلیسی زبان تا آن زمان وجود داشته است و او را منشأ تدوین و پژوهش های جدی و فراوان در زمینه اسلام شناسی و موجب تربیت یافتن عده ای از پژوهشگران در این عرصه می داند:

گیب، اسلام شناسی انگلیسی بود و بسیاری او را بزرگترین اسلام شناسی می دانستند که تاکنون جهان انگلیسی زبان به خود دیده است. او پس از شکست تهاجم انگلیس و فرانسه به کانال سوئز که با آن مخالف بود از آکسفورد به هاروارد آمد. زمانی که گیب به کمبریج آمد، تعدادی از دانشجویان دکتری اش و جمع دیگری را که گرد او بودند، با خود آورد.

۱- سید حسین نصر، قلب اسلام، سید مصطفی شهر آیینی، ویراستار شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۳.

به لطف گیب هاروارد بهترین برنامه مطالعات اسلامی در آمریکا را داشت و بسیاری از دانشجویان در سمینارهای او شرکت می کردند که برخی از آنها بعداً محققان مشهوری در مطالعات اسلامی شدند.(۱)

بعضی از شاگردان مشهور گیب که بعدها هر یک در زمینه پژوهش های اسلامی، صاحب نام و پرآوازه گشتند، عبارتند از: لئوناردبیندر، ویلیام پالک، ایرا لاپیدوس، مالکوم گیر، روبرت حداد، استوارت کری ولش، صدرالدین آقاخان، قیصر فرح، مارشال هودمون، منوهیم میلسن، جیمز گویتزیک، عبدالحی شابان، یوسف ایبیش و سید حسین نصر.(۲)البته تعداد کمی از این شاگردان در عرصه فلسفه و علوم اسلامی به پژوهش پرداختند و بیشتر آنان در زمینه تاریخ اسلام تخصص یافتند. دکتر نصر بر این باور است که وی بهترین گونه شرق شناسی غربی را نمودار ساخت و در این امر فردی کم نظیر بوده است.(۳) در واقع نصر در میان شرق شناسانی که با نگاهی منصفانه و با دلدادگی به تحقیق و پژوهش پرداخته اند، پژوهشگرانی همچون همیلتون گیب را در کنار بزرگانی همچون هانری کربن و آنه ماری شیمل قرار می دهد که بیانگر اهمیتی است که این اسلام شناس غربی در نزد او داراست.

اندیشه های همیلتون گیب درباره اسلام

در میان تألیفات مذکور از همیلتون گیب، دو

ص:۲۲۱

۱- سید حسین نصر، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، موسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۴۸.

۲- سید حسین نصر، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، موسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۴۸.

۳- همچنین نصر در باره دانش گیب که به زبان عربی در زندگینامه خود نوشت چنین می گوید: «گیب در عربی کلاسیک هم واقعاً استاد بود. پس از وقفه ای طولانی که از زمان کودکی من در یادگیری عربی افتاده بود در هاروارد دوباره شروع به یادیگری عربی کردم. گیب سمینار پیشرفته ای در باره مقدمه ابن خلدون و شعر عربی داشت که شرکت در آن لذت بخش بود» (سید حسین نصر، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، موسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۴۹).

کتاب به اندیشه های شیعه و نگرش آن به امامت و مهدویت اشاره بیشتری دارد. از جمله آن دو، کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» است که از مهمترین آثار گیب در زمینه اسلام شناسی است. از مقدمه نه چندان روشن همیلتون گیب در کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» استنباط می گردد که دانشگاه آکسفورد تصمیم گرفته بود در زمینه اسلام، کتاب هایی را با عنوان «دین محمدی یا محمدی گری»(۱)، منتشر سازد.(۲) از جمله مولفان این سلسله آثار می توان به دیگر شرق شناس برجسته مارگولیوث اشاره نمود که او هم پیش از گیب، ذیل عنوان «اسلام» کتابی نوشته بود.

همیلتون گیب از جمله نویسندگان این سلسله آثار، نخستین بار ذیل عنوان اسلام یا محمدیت (سال ۱۹۱۱م / ۱۲۸۹ش) و بار دوم، پس از گذشت سی و پنج سال از چاپ نخست، با عنوان اسلام، بررسی تاریخی (۱۹۴۶م / ۱۳۲۴ ش) این اثر را منتشر ساخت. همانطور که گیب در مقدمه اشاره می کند، او پس از چند دهه به جهت تحولات فکری و روحی حاصل از گذشت زمان، به تصحیح و تغییر مباحث کتاب می پردازد و در آن تغییراتی اساسی ایجاد می کند. گیب معتقد است، در برابر دو دسته از محققان، دسته نخست اندیشمندان مسلمانی که برای دفاع از حریم فکری و اعتقادی اسلام می کوشند و دسته دوم شرق شناسانی که با غرض ورزی و موضع برتر به اسلام خرده می گیرند، تلاش نموده تا با نگاهی منصفانه و همدلانه به توصیف اسلام، فرقه های اسلامی، شیوه ها و روش های

۱- Mohammedanism.

۲- همیلتون گیب کاربرد لفظ Mohammedanism به معنای محمدی گری یا محمدیت را برای اسلام نادرست می داند و در کتاب خود می گوید: مسلمانان امروزی از اصطلاحات محمدی Mohammedan و محمدیگری Mohammedanism بیزارند، زیرا این الفاظ از نظر آنان به معنی پرستش محمد است، همچنان که مسیحی و مسیحیت دلالت بر پرستش مسیح دارد. شاید امروز هیچ فرد آگاهی با عقیده نیاکان ما در قرون وسطی موافق نباشد که می پنداشتند ترکان و کافران ماحومت Mahomet (محمد) را به شکل بتی می پرستند؛ چه این اشتباهی است مضاعف، زیرا در نظر مسلمانان هر تصویر یا نماد (سمبل) بصری که با پرستش دینی مربوط باشد، کفر است. (اسلام، بررسی تاریخی، ص ۲۲).

موجود در تمدن اسلامی و وضعیت اسلام در دوره معاصر بپردازد.(۱) وی طبق نگرش بعضی از اندیشمندان، نسبت به دیگر شرق شناسان منصف تر است، اما به نظر می رسد او هم از لغزش ها مصون نمانده است.

دیدگاه همیلتون گیب درباره امامت از منظر شیعه

از نظر گیب، شیعیان برای امامان، حق تفسیر سری قرآن (تأویل) قائلند و معتقدند که معتبرترین مرجع اعتقادات شیعه، امامان می باشند. وی در توصیف شیعه می گوید:

به تدریج این آیین (دکترین) امامت در قالب کلامی (علم کلام) معینی تبلور یافت. امامان به جهت صفات فوق طبیعی که دارا هستند، خوی و منشی فوق بشری حاصل می کنند.(۲)

او این فکر را تحت تاثیر حکمت های کهن بابلی می داند، مبنی بر اینکه نور الهی در وجود ائمه تجسم یافته است. گیب در توضیح تفکر شیعه، به شیعه غالی و افراطی نظر دارد و با توجه به نگرش آنان شیعه را تفسیر می کند. وی می گوید:

این مطلب (نگرش شیعه درباره امام) مطابق فلسفه نور از حکمت های کهن بابلی به وسیله آیینی بیان می شود که به موجب آن نور الهی در وجود ائمه تجسم یافته است... برخی از فرقه های شیعه چندان مبالغه کردند که علی و امامان پس از وی را تجسم خود خدا دانستند.(۳)

از نظر گیب عمده احادیث درباره فرقه های

۱- وی در این باره می گوید: ... نوشته های کسانی ... که چشم دلشان را عقیده به اینکه اسلام مذهبی است، دون مرتبه مذهب خودشان، تیره و تار کرده است. اگر این نظر حاصل صدق و صفای مذهبی باشد، باز غالباً شایسته احترام است. این موضوع در باره نوشته های غالب مبلغان (میسیونرها) صادق است و این عین بی انصافی است که پیشرفت هایی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، بر خلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرو رفته اند، نادیده بگیریم. با این همه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری است ذاتی که در ارزیابی هر یک از نوشته های ایشان باید آن را به حساب آوریم (اسلام، بررسی تاریخی، صص ۱۷ – ۱۶).

۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۱.

۳- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۱.

مختلف سده های اول و دوم را می توان در مجموعه های حدیثی ای که از اعتبار و شهرت کمتری برخوردار هستند، یافت. بنا به نظر او روش های حدیث شناسی نخستین حدیث شناسان، این امکان را به آنها داده تا غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام احادیث قرن دوم، به ویژه آن دسته از احادیث را که درباره اعتقادات شیعه، سخنان حاکمان بنی عباس و پیشگویی های عصر ظهور است، مردود اعلام کند. او در این باره می گوید:

قسمت عمده احادیث مربوط به فرقه های مختلف سده های اول و دوم را فقط می توان در مجموعه هایی که کمتر اعتبار و اشتهار دارند، سراغ کرد. قضاوت ها و ضابطه های نخستین محدثان... توانسته است غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام حدیث های مربوط به سده دوم را نظیر آنهایی که موید عقاید شیعه یا دعاوی بنی عباس یا پیشگویی درباره ظهور مهدی(۱) علیه السلام است، طرد کند.(۲)

وی معتقد است آثار و منابع شیعه در قرن دوم تدوین یافته است و در این باره می گوید:

شیعه در سده بعدی کتب و مراجع خاص خود را فراهم آوردند و به رد احادیث سنیان پرداختند و تنها صحت احادیث مروی از علی علیه السلام و ائمه علیهم السلام را اعلام کردند.(۳)

همچنین در توضیح و تعریف شیعه امامیه می گوید:

اکثریت شیعه یا فرقه امامیه که اکنون مذهب رسمی ایران است و پیروانش در هندوستان و عراق و سوریه سکونت دارند، قائل به دوازده امام اند که آخرین ایشان محمد المنتظر (مورد انتظار) در حدود سال ۸۷۳ م / ۲۶۰ ه. ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی اند.(۴)

۱- به نظر می رسد،همیلتون گیب در باره ضعیف بودن احادیث پیرامون علائم و پیشگویی های عصر ظهور همچون بعضی از بزرگان اهل سنت سخن گفته است. به عنوان مثال احمدبن حنبل در این باره می گوید: در سه مورد احادیث ضعیف فراوانی می توان یافت، ثواب سوره های قرآن، مغازی (جنگ ها) پیامبر و پیشگویی های ظهور.

۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۰۴.

۳- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۰۵.

۴- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۲.

وی این نظر را که بعضی معتقدند ایران وطن اصلی تشیع است، قبول ندارد و معتقد است زرتشتیانی که در ابتدا اسلام آوردند، نخست مذهب تسنن را پذیرفتند و به مذهب شیعه گرایش نداشتند:

این نظری که هنوز زیاده رایج است و به موجب آن ایران وطن اصلی تشیع است، پاک بی بنیاد است و این نکته توجه کردنی است که زرتشتیانی که اسلام می آوردند به طور کلی پیرو مذهب تسنن بودند نه تشیع.(۱)

وی میان تفکر شیعه و مذاهب ایران باستان همچون مذهب مانی و به طور کل عرفان شرقی قبل از مسیح (گنوسی) همخوانی قائل است و معتقد است، اندیشه های مذهب شیعه، تحت ویژگی های تفکر گنوسی قرار داشته است. وی در این باره می گوید:

صفات امامان به اصطلاح گنوسی به آل رسول از طریق علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام دختر پیامبر انتقال یافته بود و اعتقادات گنوسی به عنوان قانون اساسی مذهبی فرقه شیعه اختیار شده بود.(۲)

گیب در بخش تصوف، آنگاه که درباره صوفیان زاهد، سخن می گوید، درباره طبقه ای از صوفیان، معروف به واعظان که مبلغان راستین اسلام به شمار می رفتند، سخن می گوید. وی خاطر نشان می کند که واعظان به عنوان مبلغ و قصّاص (قصه گویان) به بیان افسانه های باستانی تازیان، نصرانیان، زرتشتیان و بودائیان می پرداختند و این داستان ها را از انجیل، تورات و به ویژه از مسیحیت و آیین گنوسی اقتباس می نمودند و سپس این داستان ها را در قالب اسلامی می ریختند. او معتقد است، این قصه گویان میان عقیده مسیحیان درباره ظهور دوم مسیح، با اعتقاد به ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پیوند ایجاد می نمودند و به صورت داستان برای مردم

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۰.

۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۲.

نقل می کردند:

آنان (قصه گویان) اذهان شنوندگان خود را با موادی مأخوذ از منابع نامتجانس و ناجور می انباشتند، همچون افسانه های باستانی تازیان و نصرانیان و زرتشتیان، حتی داستان های بودائیان و هم چنین موادی برگرفته از اناجیل و متون یهود و از فرهنگ و افسانه ها... و اینها را در شکل و قالب مواعظ و تفاسیر قرآنی عرضه می کردند در میان این انبوه مواد، دو منبع یعنی مسیحیت و آئین گنوسی بیش از همه خودنمایی می کنند، اما سهم این دو را در یک قالب اسلامی می ریختند... در میان این پیوند های مهمی که به شجره اسلام زده اند، تبدیل شکل عقیدتی ظهور دوم مسیح است به صورت اعتقاد به ظهور مهدی (کسی که به راه راست هدایت شده) که حضرتش به مدد انقلابی الهی، پیروزی نهایی را نصیب اسلام خواهد کرد.

البته به نظر می رسد سخنان گیب در اینجا بسیار مبهم و دو پهلو است، زیرا مشخص نیست که آیا گیب در صدد اثبات این امر است که اصل اعتقاد به مهدویت در میان مسلمانان از اعتقادات مسیحیان ناشی شده است و مسلمانان این موضوع را از مسیحیت اقتباس نموده اند یا اینکه منظور این است که قصه گویان این داستان ها را با یکدیگر می آمیختند و میان داستان های موجود در ادیان با مضامین اسلامی، گره زده و قرینه سازی می نمودند. البته سخنان بعدی او تا حدی حاکی از این است که وی با نظر اول موافق است و بر این باور است که مسلمانان یا متصوفه این اعتقادات را از مسیحیان اخذ نموده اند، زیرا او در ادامه می گوید، تفکر مسلمانان درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و احترامی که برای او قائل بودند، تحت تاثیر اندیشه های نصرانیان درباره حضرت عیسی علیه السلام قرار گرفته است:

در رأس تکریم و تعظیمی که مومنان برای شخصیت محمد صلی الله علیه و آله و سلم قائل بودند، پاره ای از اندیشه های نصرانی مربوط به شخص عیسی قرار گرفت، بسیاری از معجزه ها و سخنان مذکور در انجیل های چهارگانه و

افسانه هایی که کلیسای شرقی هاله ای از آنها بر گرد شخصیت بنیانگذار دین رسم کرده بود به حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم انتقال یافت.(۱)

وی هم چنین می افزاید که تصوف آغازین به وسیله شیعه به وجود آمده و شیعه را دلیل به وجود آمدن تصوف می داند. او اعتقاد اولیای تصوف، مبنی بر اتصالشان به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام را دلیل بر این همبستگی می داند و بیان می دارد:

درباره روابط صوفیه با شیعه نشانه های قوی در دست داریم که ارتباط اصلی آنها را با تشیع آغازین نشان می دهد. هم با توجه به این حقیقت که سلسله معنوی اولیای تصوف به قدیمترین شخصیت های شیعه نظیر سلمان فارسی منتهی می شود و هم از جهت اینکه این سلسله ها از سلمان به امام علی علیه السلام و خود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم متصل می گردد.(۲)

گیب میان دانش گنوسی و درک معنوی و باطنی در تصوف همخوانی ایجاد می کند و معتقد است، مذهب گنوسی نیز همچون تصوف که دانش معنوی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام اقتباس نموده اند، به دانش سری قائل هستند.

دانش گنوسی یا درک اسرار معنوی مخصوص به فلان سلسله تصوف مستقیماً از آن دانش سری نشات می گیرد که پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم به علی علیه السلام فاش کرده است.(۳)

همیلتون گیب، شیعه آغازین را دلیل به وجود آمدن تصوف می داند، اما مخالفان با فکر او بر این باورند که نگاه به عصر امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و مخالفت آن امامان با روحیه تصوف گرایی، حاکی از این است که مذهب شیعه اولیه، نمی توانسته است عامل تحقق یابی تصوف باشد. با توجه به اینکه حاکمان بنی عباس می خواستند در برابر عقاید اسلامی و روحیه ظلم ستیزی و حساسیت سیاسی علویان یا شیعیان

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۸.
۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۷۵.
۳- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۷۵.

جایگزینی بیابند، در عقاید به سوی ترجمه آثار فلسفی یونان پیش رفتند و در عرصه سیاسی نیز به تایید و ترویج روحیه انزوا طلبانه و درون گرایانه تصوف پرداختند و آن را در راستای سیاست های خود می دیدند. از طرف دیگر علاوه بر اینکه روحیه عرفانی تا حدی برخواسته از عوامل روان شناختی و برگرفته از عناصر درون دینی است، اما وجود پاره ای از عوامل تاریخی و محیطی نیز در این امر بی دخالت نبوده است، از جمله اینکه همجواری میان تمدن اسلامی با تمدن های ایران و هند و تعامل میان مسلمانان با پیروان مذاهب هندویی، بودایی، گنوسی، مسیحی و امثال آن می توانسته در تاثیر پذیری تصوف از رویکرد عرفانی این مذاهب دخیل بوده باشد. بنا بر این با وجود آنکه می توان برای آغاز پیدایش تصوف، دلایل روان شناختی، سیاسی، تاریخی و حتی مویدات دینی جست، اما از سیره و رویه آن دسته از امامان شیعه که در عصر حاکمان بنی عباس می زیستند، نمی توان بر این امر تاییدی یافت.

از دیدگاه این طیف وجود پاره ای از سخنان حکمی و معنوی در سخنان پیشوایان دینی، نمی تواند دلیل بر تاسیس تصوف، به عنوان یک نهاد و طبقه اجتماعی از جانب امامان باشد. بلکه قرابت و شباهت میان سخنان معنوی و حکمی امامان با تصوف، بزرگترین عامل این برداشت گردیده است و برخلاف نگرش پاره ای از اندیشمندان و مورخان همچون مصطفی شیبی و یا همیلتون گیب، پیشوایان شیعه را موسس تصوف نمی دانند و میان اخلاق و حکمت شیعی که پیشوایان شیعه مروج آن بوده اند با تصوف – در روش و غایت – فاصله قائل هستند.

گیب در بخش پایانی کتاب، قسمتی را با عنوان «اسلام در جهان نو» بیان می کند و در آن به بعضی از رخدادهای مذهبی معاصر، جریانات روشنفکری و توصیف فرقه هایی که در قرن نوزدهم تأسیس شده اند، می پردازد. از جمله اینکه به

فرقه شیخیه اشاره می کند و آن را فرقه ای به وجود آمده از بطن شیعه می داند. او به اشتباه موسس آن را سید علی محمد باب می خواند و در بیان اینکه چرا علی محمد باب، خود را باب خواند، می گوید:

وی خود را به نام رمزی (باب)، (در، دروازه) می خواند؛ بنا به این ادعا که حقیقت الهی به توسط این (در) شناخته شده است و پس از طغیان پیروانش وی به سال ۱۸۵۰ / ۱۲۶۶ ه. ق اعدام شد.(۱)

سپس به دو شاخه از فرقه هایی که پس از فرقه بابیه انشعاب یافتند، از جمله فرقه بهائیت، اشاره می کند و در این باره می گوید:

فرقه بابیه پس از مرگ باب به دو شاخه تقسیم شد. اکثریت بابی ها از مرید او میرزا حسینعلی معروف به بهاء الله (۱۸۱۷ ـ ۱۸۹۲ / ۱۲۳۳ ـ ۱۳۱۰ ه. ق) پیروی کردند که آن را به نام خود نسبت داد و بهائیت خواند. بهائیت که اکنون قطعاً خارج از مرز اسلام قرار دارد، کامیابی های مختصری در ایران و ایالات متحده داشته است و مرکز آن در حیفا واقع در فلسطین است.(۲)

سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب

دومین کتاب مهم همیلتون گیب درباره اسلام، کتاب «مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام» است. این کتاب درباره نگرش سیاسی اسلام، تفاوتش با نگرش مسیحیان و آراء شیعه و سنی درباره مسئله خلافت و حکومت است. از آنجایی که در بخش هایی از این کتاب پیرامون نگرش سیاسی شیعه و وظیفه مردم در امر حکومت در عصر غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف سخن گفته شده است، کتابی بسیار مفید و حائز اهمیت است که خواندن آن را به کسانی که در عرصه تئوری های حکومت دینی و نگرش فریقین پیرامون نظریه های سیاسی، پژوهش می کنند، توصیه می کنیم.

وی در ابتدای کتاب بیان می کند که نسبت دین و

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۲۰۶.

۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۲۰۶.

سیاست در اسلام با نسبت آن دو در مسیحیت متفاوت است، به طوری که نباید این دو دین را در عرصه نظریه های سیاسی با یکدیگر سنجید. وی در این باره استدلال می کند که دین مسیحیت در زمانی که تأسیس گردید، در درون و متن یک نظام و حکومت سیاسی تجلی نمود، اما اسلام زمانی که تأسیس شد، سازمان سیاسی را هم بنیان گذارد و خود تشکیل دهنده یک حکومت سیاسی نیز بود. او در این باره به ریشه شناسی کلمه ملت(۱) می پردازد و می گوید: کلمه ملت در غرب به معنای مردم است، زیرا آنچه که در غرب اهمیت دارد، ملت و قراردادهای اجتماعی است، درحالی که کلمه ملت در فرهنگ اسلامی به معنای دین و آیین است، زیرا آنچه که مردم و جامعه را در فرهنگ اسلامی با یکدیگر مرتبط ساخته و اهمیت دارد آیین و شریعت است و مسلمانان در برابر کلمه ملت به معنای مردم از کلمه قوم استفاده می کنند. وی حتی اختلاف عقاید را در صدر اسلام مبتنی بر ریشه های سیاسی می داند و در این باره چنین می گوید:

اسلام در دنیایی که خود سازمان سیاسی اش را پایه گذاری کرده است، نشو و نما نموده است، اختلاف عقاید در اوایل اسلام، جنبه های سیاسی داشته است، نه جنبه مذهبی. همگامی مردم مسلمان و مساعدت با سران سیاسی خود با قبول الزاماتی جهت توسعه حکومت سیاسی در آن طرف مرزهای اسلام و در اثر اختلافاتی که با دنیای بیرون از خود دیده، دامنه بیشتری یافته است... سده های نخستین اسلام پر است از اختلافات ناشی از این مسائل و برخورد سنت های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با حقایق مسلم و مسائل ثابت و تغییرناپذیر اسلامی.(۲)

گیب معتقد است در اسلام تئوری سیاسی مطرح نشده است، به علاوه در هیچیک از دو مذهب، اعم از اهل سنت و شیعه، توصیه به مخالفت با حاکمان وقت نشده است. وی در تحلیل این مسئله

۱- nation

۲- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۲۸ — ۲۷.

معتقـد است، سـنی مـذهبان فاصـله میان مردم با حکومت را از راه تسامـح و بلکه اطاعت از حاکمان پر می کننـد و از دیـدگاه آنان، حاکمان حافظ منافع مردم، به وجود آورنده امنیت و مجری احکام دینی هسـتند، اما شـیعه نیز به جهت اینکه حکومت را متعلق به امام معصوم می داند، از اینرو در عصـر غیبت حضـرت ولی عصـر عجل الله تعالی فرجه الشریف، به تبعیت از حکومت های وقت، سازگاری و عـدم مخالفت با حاکمان را توصـیه می کند. طبق نظر او با وجود دو تفکر و مبنای متفاوت اعتقادی در شیعه و سـنی، امـا نتیجه این دو فکر که همان اطاعت و پیروی از حکومت وقت است، یکسان به نظر می رسـد. وی در این باره می گوید:

این شـکاف میـان دولت و مردم، از طرف سـنی مـذهبان از راه مسـامحه و چشم پوشـی مشـروطی که در خلال تاریـخ صورت گرفته، پر شـده است و از طرف مردم شـیعه از راه تبعیت از حکومت هـای وقت تا ظهور مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف موعـود پر شـده است، ولی در عمـل هر دو فرقه به یـک نـتیجه رسـیده انـد، وظیفه اصـلی دولت معلوم و روشن است، حفـظ و نگهـداری سـرزمین اسـلامی و حمـایت دسـتگاه های مـذهبی جامعه و احترام اصول کلی اعمال و رفتار مسـلمانان و اینکه هیچ مجازات و تحمیلات بیش از آنچه برای سیاست و حکومت خود ضروری می داند، بر مردم تحمیل نکند.(۱)

گیب در بیـان نظریه سیاسـی فریقین معتقـد است، بنا به نظر اهل سـنت و شـیعه ـ در عصـر غیبت ـ وظیفه عرفی مردم، اطاعت است و وظیفه شـرعی آنهـا این است که کارهای خویش را به درستی انجام دهنـد، از حاکمان اطاعت کننـد و با آنها مخالفت نورزنـد، مگر اینکـه دیـن مردم در خطر باشـد کـه در ایـن صـورت می تواننـد بـا رهـبری مخصـوص، در برابر حـاکم بایستند،(۲) همانطور که

۱- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۳۸ – ۳۷.

۲- وی در این باره می گوید: « همه مقامات قضایی و مدنی از طبقه حاکمه منشعب شده و به میل آن ها تغییر و تبدیل پیدا می کننـد. وظیفه عرفی مردم اطاعت است و وظیفه شـرعی آن ها را ملزم می کند که در محیط کار خود درستی و صـحت عمل را در نظر داشـته باشند و فقط هنگامی که دین مردم در خطر باشد، می توانند به رهبری مخصوصی متوسل به زور شوند» (دین و سیاست در اسلام و مسیحیت، ص ۳۸).

حاکمان نیز باید به امور و تکالیف دینی احترام بگذارند.

از نظر او فرق مسلمانان و مسیحیان این است که در جوامع غربی و مسیحی، ارتباط و همبستگی مسیحیان با یکدیگر بر اساس قراردادهای اجتماعی و پیمان های عرفی است که با یکدیگر توافق نموده اند، اما همبستگی مسلمان ها، همبستگی طبیعی، طایفگی و خانوادگی بوده است، به علاوه در جوامع مسیحی چون میان سیاست و دین فاصله وجود دارد، از اینرو گاه در یک کشور غربی، در چند منطقه از یک کشور، بر حسب قرارداد ممکن است چند حکم و قانون متفاوت وجود داشته باشد؛ به عنوان مثال در یک منطقه طلاق جایز باشد و در منطقه دیگر ممنوع باشد، اما به جهت اینکه مسلمانان تابع شریعت و قوانین اسلامی هستند و طلاق در اسلام ممنوع اعلام نشده است، از اینرو بر خلاف یک کشور غربی، امکان ندارد که در یک منطقه اسلامی، طلاق ممنوع و در منطقه دیگر مجاز باشد، بلکه در همه جای کشور اسلامی، احکام و قوانین از وحدت و یکسانی برخوردار است.

او در توضیح نظر بعضی از اندیشمندان اسلامی معتقد است، تفکر اسلامی بسیار نزدیک به یک سازمان و حکومت دمکراتیک است که مردم باید به وظایف و تکالیف فردی و اجتماعی خود جامه عمل بپوشانند و حاکمان هم حقوق توده مردم را ایفا کنند. او در بخش هفتم از کتاب اینچنین می گوید:

قوانین اسلامی، روابط حکام و مردم را تابع اصول کلی و عمومی رفتار و اعمال اجتماعی همه مسلمانان قرار داده است هم چنانکه تعهدات مالیاتی مردم را نسبت به دولت تحت قوانین و مقررات صدقات می شناسد، خارج از این تعریفات کلی، در اسلام هیچگونه نظریه سیاسی، یعنی هیچگونه بحثی در مورد وسائل و اسبابی که آرمان ها و

هدف های اسلامی را تأمین کند، نشده است.(۱)

گیب معتقد است، هیچگاه در تفکر اسلامی به مردم توصیه نشده است که در فعالیت های سیاسی و حکومتی، شرکت فعال داشته باشند، بلکه پاره ای از رهبران مذهبی اگر هم گاهی در طول تاریخ وارد عرصه سیاست شده اند، با تردید و دو دلی این کار را انجام داده اند.(۲)از نظر او دلیل کنار آمدن عالمان مذهبی با حاکمان صرفاً حفظ منافع دین است، و رهبران مذهبی چون خطر وحدت میان مذهب با حکومت های سیاسی را می دانستند، از اینرو برای حفظ کیان دین، ارتباط خود را با سیاست کم کردند.(۳)

در تحلیل سخنان مذکور، لازم به ذکر است که دیدگاه سیاسی فریقین، ریشه در دیدگاه کلامی آنها دارد که همیلتون گیب در بعضی از موارد، بدون توجه به این اختلاف کلامی، میان رویه و شیوه سیاسی شیعه و اهل سنت، یکسان به داوری می پردازد و میان آن دو مذهب تفکیک نمی کند. بنا به تفکر کلامی اهل سنت اعتقاد بر این است که پس از وفات نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جامعه اسلامی وارد دوره حکومت دینی شده است و پس از پیامبر، کسی برخوردار از مشروعیت آسمانی، حق قانون گذاری در شریعت و دارای منصب نبوی نیست، از اینرو جانشینی پیامبر را نوعی زعامت و خلافت سیاسی صرف می دانند. این نگرش کلامی در عرصه فلسفه سیاسی تا به امروز متداول ترین و رایج ترین

۱- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۳۷ — ۳۶.

۲- وی می گوید: « در تاریخ هیچگاه از افراد مردم یا سازمان های متشکلی از مردم، خواسته نشده است که در مسئولیت های سیاسی حکومت شرکت موثر داشته باشند. حتی پاره ای از رهبران مذهبی، چنانکه دیده شده است، خواه ناخواه و با شک و تردید، عملاً وارد امور سیاسی شده اند»(دین و سیاست در اسلام و مسیحیت، ص ۳۸).

۳- وی می گوید: « رهبران مذهبی به زودی خطر یکی شدن مذهب و حکومت های سیاسی را دریافتند. با احساس ضرورتی که در حفظ فضائل و معیارهای مذهبی اسلام داشتند، نتایج سیاسی امور را کنار گذارده، ارتباط خود را با سیاست کم کرده و به جای آنکه برای هدفی که به آن دسترسی نیست، بکوشند، آن هدفی که تازه اگر به آن دسترسی هم باشد، به هر صورت یک امپراطوری نیمه اسلامی جهانی خواهد بود، همه سعی خود را در این به کار بردند که در جامعه اسلامی یک شعور مذهبی مشترکی را توسعه دهند» (دین و سیاست در اسلام و مسیحیت، صص - ۲۹ — ۲۸) .

نظریه در میان عالمان دینی اهل سنت تلقی می گردد، از اینرو اهل سنت اطاعت از حکومت سیاسی وقت را لازم می بینند و حق مشروعیت را برای حاکمان قائل هستند، اما شیعه به جهت اعتقاد به ظهور امام معصوم و عدم مشروعیت برای حاکمان در عصر غیبت، اگر هم نسبت به حاکمان نرمش نشان می دادند از روی اضطرار و شرایط دوران بوده است و از نظر آنان حکومت صرفاً متعلق به پیشوایان دینی و آسمانی است. اما به نظر می رسد سخنان همیلتون گیب در پاره ای از موارد، بر اساس تفکر اهل سنت بیان شده و تفاوت نگرش سیاسی اهل سنت با اندیشه سیاسی شیعه مورد توجه او نبوده است.

عالمان شیعه به جهت اعتقاد به مسأله امامت و اینکه امامت را منصبی آسمانی و اعطایی (منصوص) می دانند، درباره خلافت پس از پیامبر، نگرش دیگری را اتخاذ نموده اند. از دیدگاه شیعه امامیه، امامان دوازده گانه یکی پس از دیگری بنا به حق امامتی که خداوند به آنها اعطا نموده است، دارای حق خلافت می باشند و آنان شایسته ترین افراد برای خلافت می باشند، از اینرو چون پس از غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در انتظار ظهور وی هستند، حق خلافت و رهبری سیاسی را برایش محفوظ می دانند. این اعتقاد کلامی در میان عالمان شیعه موجب شد تا این پرسش در میان آن ها مطرح شود که در عصر غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، وضعیت حکومت و رهبری اجتماعی و سیاسی جامعه دینی چگونه خواهد بود؟ و چه کسانی در این امر دارای مشروعیت و حق حکومت هستند؟

با توجه به اینکه شیعیان پس از غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در انتظار ظهور ایشان بوده و خلافت و رهبری سیاسی را حق انحصاری ایشان می دانستند، به طور طبیعی درباره خلافت و زعامت سیاسی حاکمان در طی قرون نیز نظر مساعدی نداشته، حق حکومت را برای آنها عاریه ای و موقتی دانسته و

مشروعیت دینی برای آنان قائل نبوده اند.(۱) به همین جهت شیعیان ترجیح می دادند تا در رابطه با حکومت های وقت، کج دار و مریز رفتار کنند تا ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تحقق یابد و از طرف دیگر، عالمان دینی هم، چون این منصب را از آن امام می دانستند، ترجیح می دادند تا در امر حکومت دخالت نکنند، اگر هم گاهی به دربار و حکومت نزدیک می شدند صرفاً به این جهت بود که بتوانند از این راه به تصحیح حاکمان، احقاق حق توده مردم و به حفظ کیان دین بپردازند که مطالعه عصر صفویه و قاجار خود موید این نگرش می باشد. مردم از حاکمان انتظار داشتند تا به اجرای قوانین و احکام دین بپردازند و هم چنین خود را ملزم به مخالفت با حاکمان نمی دیدند، به طوری که پاره ای از عالمان شیعه نیز حتی قیام بالسیف و جنگ و ستیز برای دگرگونی حکومت وقت را برای خود مشروع نمی دانستند.

حق انحصاری خلافت برای امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از دیدگاه شیعه و هم چنین وجود بعضی از روایات در منابع اهل سنت، مبنی بر اینکه عدالت و حق در زمان امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ــ نوعی یا شخصی ــ پیاده خواهد شد، از مهمترین عواملی بود که موجب شد در طول تاریخ تمدن اسلامی، مدعیان دروغین مهدویت خود را مهدی موعود قلمداد نموده و از این عنوان سوء استفاده کنند. در واقع بیشترین جنبش های سیاسی در طول تاریخ فرهنگ اسلامی با الهام از مسأله مهدویت شکل گرفت. و بسیاری از مخالفان سیاسی و انقلابی های مسلمان که بر علیه حکومت وقت قیام می نمودند، به مسئله مهدویت توسل می جستند.

بنابراین اگر این اعتقاد کلامی پذیرفته شود که هیچ حکومتی تا زمان ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دارای

۱- وی می گوید: « اکثریت شیعه یا فرقه امامیه که اکنون مذهب رسمی ایران است و پیروانش در هندوستان و عراق و سوریه سکونت دارند، قائل به دوازده امام اند که آخرین ایشان محمد المنتظر (مورد انتظار) در حدود سال ۸۷۳ م / ۲۶۰ه. ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی اند» (دین و سیاست در اسلام و مسیحیت، ص ۱۴۲).

مشروعیت نیست و از طرفی هیچ انقلاب و جنبشی هم غیر از قیام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف موفق و پیروز نمی گردد و جهان تا ظهور ایشان، آباد و اصلاح نمی گردد، این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که عنوان مهدویت بهترین مفهوم دینی در میان مولفه های دینی برای قیام می باشد. نگاهی به فرقه کیسانیه در کوفه، قیام محمد احمد سودانی در سودان، قیام محمد (فرزند عبدالله قحطانی) در مکه و تصرف خانه کعبه توسط او (سال ۱۹۷۹م) و دیگر مدعیان مهدویت در طول تاریخ، تاییدی بر این نکته می باشد.

همین مسأله موجب شده تا بسیاری از شرق شناسان که درباره مهدویت سخن گفته اند و مقاله یا کتاب نوشته اند، میان علت مهدویت گرایی و دلیل مهدویت گرایی خلط کنند و آن دو را بیامیزند. بسیاری از آنان معتقدند تفکر مهدویت گرایی بیشتر در بن بست های اجتماعی، ناامیدی های سیاسی، ناکامی ها، شکست ها و در هنگام مخالفت با حکومت وقت مورد استفاده قرار گرفته است و این امر ـ علت مهدویت گرایی ـ را به جای حقانیت مهدویت و جایگاه آن در متون دینی ـ دلیل مهدویت گرایی ـ نشاندند و از اینرو نتیجه گرفتند که مهدویت از جایگاه کلامی و صدق دینی برخوردار نیست. در حالی که اگر مسأله مهدویت گرایی از حقانیت دینی و منزلت و مقام قطعی در متون دینی ـ کتاب و سنت ـ برخوردار نبود، تا این حد از آن سوء استفاده نمی گردید و عامل اغفال پاره ای از مومنان ساده دل نمی شد. این امر گویا است که مسأله مهدویت از موقعیت ویژه و خاصی در منابع دینی از جانب فریقین برخوردار است که دستمایه بهره برداری عده ای از مدعیان گردیده است. به تعبیر همیلتون گیب چون اعتقاد بر این بود که جامعه آباد نمی شود مگر با ظهور مهدی، از اینرو ادعای مهدویت ترویج شده است. بنا بر این شایسته است که میان علت مهدویت گرایی ـ علت های تاریخی ادعای مهدویت ـ که مورد استفاده

بسیاری از شرق شناسان و دائره المعارف نویسان در تحلیل مهدویت قرار گرفته و میان دلیل مهدویت گرایی _ منزلت مهدویت در متون دینی _ آمیخته نشود و آنها را از یکدیگر تفکیک نماییم.

دلیل مهدویت گرایی را باید در روایات صحیح و سخنان معصومین و هم چنین آیات قرآنی جست که درباره حکومت عادلانه و ایده آل سخن گفته اند، اما علت مهدویت گرایی ریشه در چند عامل مهم دارد:

۱. سودجویی و قدرت طلبی: این علت در میان مدعیان مهدویت به چشم می خورد، نگاهی به تاریخ زندگی مدعیان دروغین مهدویت گویای این است که نوعاً آنها افرادی جاه طلب بوده اند که از حقانیت متون دینی در زمینه حکومت جهانی مهدوی با تکیه بر باورها و احساسات پاک مردم استفاده نموده اند.

۲. جهل و نادانی: این علت مهدویت گرایی نوعاً متعلق به پیروان مدعیان مهدویت است که به جهت جهل، نادانی و سادگی بیش از حد، جذب ادعاهای مدعیان مهدویت شده اند و به ادعاهای آنان اعتماد نموده اند.

۳. یاس و ناامیدی: یاس از وضعیت موجود، سرکوب خواسته ها و امیال، به ستوه آمدن از وضعیت حاکمان و سختی شرایط زندگی، سومین علت مهدویت گرایی در طول تاریخ غیبت بوده است. عوام و بسیاری از انسان های زجر کشیده به جهت خستگی از وضعیت موجود جامعه و از طرفی اعتقاد به این امر که سرانجام جامعه به وسیله یک مصلح آسمانی به اصلاح و عدالت خواهد رسید، به جایی رسیدند که با کوچکترین ندای مدعیان مهدویت که خود را مبشر و دارای رسالت آسمانی می خواندند، جذب آنها شده و به آنان دل می دادند، به عنوان نمونه نگاهی به پیروان محمد احمد سودانی، مدعی مهدویت در سودان، و وضعیت نابسامان آن دوران خود موید این است که چگونه مردم به جهت نابسامانی ها، فقر، بیچارگی

و ظلم حاکمان، به راحتی سوی مدعی مهدویت گرایش پیدا نموده و تا پای جان در کنار او ایستادند.

لازم به ذکر است، همیلتون گیب با وجود آنکه از جهت ادوار شرق شناسی متعلق به دوره چهارم است و در دوره ای می زیست که شیوه پدیدارشناسی میان شرق شناسان متعارف بوده است، لکن وی نیز همچون شرق شناسان قرن نوزدهم، نگاهی تاریخی به شیعه و مهدویت دارد و آن را محصول جریانات اجتماعی و سیاسی قرن دوم می بیند و اندیشه شیعه را درباره امامت و مهدویت تحت تاثیر ادیان ایران باستان و عرفان شرقی می بیند.

ص:۲۳۸

دیدگاه آنه ماری شیمل درباره مهدویت

اشاره

ص:۲۳۹

مقدمه

خانم آنه ماری شیمل(۱) متولد ارفورت آلمان(۲۰۰۲ _ ۱۹۲۲م)در نوزده سالگی از دانشگاه برلین در رشته زبان های شرقی و هنر اسلامی فارغ التحصیل گردید و در سال ۱۹۵۱ دکترای خود را در رشته تاریخ دین از دانشگاه ماربورگ کسب نمود. وی در سال ۱۹۵۲ پس از دیدار از ترکیه، به مدت ۵ سال به منظور تدریس در دانشگاه آنکارا، در آنجا اقامت گزید و در دانشگاه های آلمان، دانشگاه هاروارد و دیگر دانشگاه ها تدریس داشت و به کسب سه دکترای افتخاری نائل گشت. اواز جمله برجسته ترین شرق شناسان و اسلام شناسان معاصر بود که در زمینه اسلام شناسی، عرفان اسلامی، تاریخ ادیان، فرهنگ اسلامی، عرفان اسلامی، ادبیات و مولوی شناسی دارای آثار متعددی است. بعضی از محققان فهرست تالیفات او را به ۱۱۳ اثر تخمین زده اند که به زبان های آلمانی، انگلیسی، ترکی و فرانسه نوشته شده است. وی که به زبان های متعدد احاطه داشت، سال های زیادی را در سرزمین های اسلامی سپری نموده و با مطالعه و تحقیق، اطلاعات و آگاهی های زیادی را درباره فرهنگ، تمدن و آداب کشورهای اسلامی به دست آورد، به طوری که با خواندن آثار وی، حجم اطلاعات و آگاهی های گسترده وی درباره تمدن اسلامی هر خواننده مسلمانی را شگفت انگیز خواهد نمود. وی در هر زمینه ای از موضوعات اسلامی که مقاله و کتاب

ص:۲۴۰

۱- ۱۹۲۲-۲۰۰۲ Annemarie Schimmel.

نوشته، خوانندگان اثر خود را سیراب نموده است و این امر درباره همه آثار او صادق است. وی به جهت کوشش های علمی و فرهنگی برنده جایزه صلح کتاب در سال ۱۹۹۵ فرانکفورت و بسیاری از جوایز بین المللی شده است و از جمله اسلام شناسانی است که برای ایراد سلسله سخنرانی های گیفورد(۱) با موضوع «نگرشی پدیدارشناسانه به اسلام» دعوت شد، که آن سخنرانی ها موجب نوشته شدن یکی از آخرین تالیفات وی با عنوان: «تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام» گردیده است.

یکی از آخرین آثار او، که برای شناخت شخصیت، آثار علمی و فعالیت های پژوهشی او بسیار مفید است، کتاب «زندگی غربی، شرقی من»(۲) است که تالیفی خود نوشت درباره زندگینامه این اندیشمند است. وی در این اثر، به فعالیت ها، آثار و رخدادهای هشتاد ساله حیات علمی خویش می پردازد. علاوه بر آن برای بزرگداشت خانم شیمل در ایران، دو مجلس یادبود برگزار شده است که موجب گردآوری دو کتاب درباره او شده است، یکی از آن دو در سال ۱۳۸۰ در دانشگاه تهران برگزار شد که محصول آن کتابی با عنوان «عرفان پلی میان فرهنگ ها»(۳) گردید. این کتاب تشکیل شده از مجموعه سخنرانی هایی است که پاره ای درباره شخصیت علمی خانم شیمل و پاره ای دیگر درباره موضوعاتی است که مورد علاقه و دلدادگی او بوده است. دومین یادبود درباره او در شانزدهمین نمایشگاه بین المللی کتاب تهران

۱- سخنرانی های گیفورد (Gifford Lectures) مجموعه سخنرانی هایی است که در سال ۱۸۸۹ میلادی به ابتکار لرد گیفورد کشیش اسکاتلندی، در دانشگاه ادینبورگ راه افتاد و در آن اندیشمندان بزرگی همچون ویلیام جیمز، هانری برگسون، آلفرد نورث وایتهد، سید حسین نصر و آنه ماری شیمل سخنرانی کرده اند.

۲- آنه ماری شیمل، زندگی غربی، شرقی من (خاطرات آنه ماری شیمل)، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، س ۱۳۸۳.

۳- عرفان پلی میان فرهنگ ها (بزرگداشت آنه ماری شیمل)، به کوشش شهرام یوسفی فر، دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۸۳.

در سال ۱۳۸۱ به وسیله وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برگزار گردید که موجب نوشته شدن کتابی دیگر با عنوان «آشنایی از آن سوی افق»(۱) گردید که مجموعه سخنرانی هایی را در زمینه شیوه پژوهشی و شخصیت علمی وی در بر می گیرد.

همچنین در زمینه آثار و تالیفات خانم شیمل کتابی با عنوان «افسانه خوان عرفان» به کوشش حسین خندق آبادی گردآوری شده است که در آن به طور تفصیلی به کتاب شناسی آثار وی پرداخته شده است و کلیه آثار او، به فارسی و غیر فارسی مورد بررسی و شناسایی قرار گرفته است.(۲)همچنین یک کتاب شناسی خلاصه تری نیز از آثار وی در مقدمه کتاب «ابعاد عرفانی اسلام» اثر خانم شیمل به وسیله مترجم کتاب، آقای عبدالرحیم گواهی، گردآوری شده است که تنها به بعضی از آثار مهم وی اشاره دارد.

تالیفات آنه ماری شیمل

بعضی از تالیفات و آثار برجسته خانم شیمل که به فارسی ترجمه یافته است، عبارتند از:

۱. شکوه شمس(۳) (این کتاب در زمینه شخصیت و افکار مولوی است که همراه با مقدمه ای طولانی از سید جلال الدین آشتیانی، انتشار یافته است)؛

۲. ابعاد عرفانی اسلام(۴) (این کتاب به بررسی تاریخ تصوف و مبانی آن می پردازد)؛

۱- آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمل، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، س ۱۳۸۲.

۲- همچنین کتاب شناسی اجمالی آثار آنه ماری شیمل در دو کتاب آمده است ۱. افسانه خوان عرفان، تدوین حسین خندق آبادی، (مقاله کتاب شناسی آثار پروفسور آنماری شیمل، تالیف خسروناقد)، موسسه دانش و پژوهش ایران، تهران، س ۱۳۸۱، صص ۵۹- -۴۹؛ ۲ . آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمل، صص ۹۵ — ۷۹.

۳- آنه ماری شیمل، شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۵.

۴- آنه ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۷.

۳. تبیین آیـات خداونـد: نگاهی پدیدارشـناسانه به اسـلام(۱) (ایـن کتـاب بـا رویکردی پدیدارشـناسانه به شـناخت پـاره ای از موضوعات مهم اسلامی می پردازد)؛

۴. درآمدی بر اسلام(۲) (این کتاب به شـناخت اسلام، شخصیت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، بررسی قرآن، فرقه ها و پاره ای از علوم اسلامی می پردازد)؛

۵. محمد صلی الله علیه و آله و سلم رسول خدا(۳) (این کتاب درباره زندگی و شخصیت پیامبر اسلام است)؛

۶. زن در عرفان و تصوف اسلامی (به تبیین شخصیت بعضی از زنان بزرگ مسلمان از جمله زنان عارف می پردازد)؛(۴)

۷. نام های اسلامی (در باره نام های اسلامی در عرصه های متفاوت زندگی مسلمانان نوشته شده است).(۵)

شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل

روش تحقیق و پژوهش خانم شـیمل، طبق بیان وی در کتاب «تبیین آیات خداونـد» پدیدارشـناسانه می باشـد. وی در آغاز این کتاب بسـیاری از شرق شناسان و اسلام شناسان را متهم می کند که همدلانه اسلام را نشناخته اند و بدون آنکه کتاب آسمانی مسلمانان (قرآن) و دیگر مبانی اصلی اسلام را بشناسند، به این نتیجه رسیده اند که اسلام در برابر مسیحیت بدعتی بیش نیست. وی در ابتـدای کتـاب «تبیین آیات خداونـد: نگاهی پدیدارشـناسانه به اسـلام» سـخنی را از ریماروس، از مورخان ادیان درباره اسلام نقل می کند:

۱- آنه مـاری شـیمل، تبیین آیات خداونـد : نگاهی پدیدارشـناسانه به اسـلام، عبـدالرحیم گواهی، دفتر نشـر فرهنگ اسـلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

۲- آنه ماری شیمل، درآمدی بر اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۵.

۳- آنه ماری شیمل، محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۸۲.

۴- آنه ماری شیمل، زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تیر، تهران، س ۱۳۷۹.

۵- آنه ماری شیمل، نام های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

من شـخصاً متقاعـد شده ام از میان کسانی که دین ترکی (اسـلام) را به داشـتن این و یا آن نقص متهم می کنند، تنها معدودی قرآن را خوانده اند، و در بین آن تعداد معدود هم که آن را مطالعه کرده اند، تعداد بسـیار انگشت شماری وجود داشته اند که به کلمات آن کتاب معنای صحیح و وسیعی را که شایسته آن است، بخشیده اند.(۱)

شیمل چگونگی توجه یافتن خود به شیوه پدیدارشناسی را در شناخت اسلام، این گونه نقل می کند که در سال ۱۹۵۰ میلادی آنگاه که در دانشکده الهیات آنکارا به تدریس تاریخ ادیان مشغول بوده، روزی مشغول تدریس مبحث «راز هیبت و جلال» از دین پژوه بزرگ رودولف اوتو بوده که یکی از دانشـجویان مسـلمان بلنـد می شود و به او می گویـد، مـا مسـلمانان سـال های زیادی است که با این بحثی که شـما نقل می کنید در فرهنگ اسـلامی با عنوان صفات جلال و جمال آشنا هستیم و عارفان به آن تـذکر داده انـد. شـیمل نقل می کنـد که سـخن آن دانشـجو وی را به فکر برد و به این نتیجه واداشت که بایـد در شـناخت اسـلام به سوی روش پدیدارشناسـی و رویکرد همدلانه از اسلام گام نهاد. از نظر او شاید تنها روشی که بتوان به وسیله آن در یک نگاه تطبیقی میان مباحث مشترک ادیان به عناصر یکسان رسید، همین روش پدیدارشناسانه است.(۲)در واقع منظور شیمل این بود که در شناخت اسلام باید با همزبانی و از دیدگاه یک فرد مسلمان نگریست نه اینکه مانند بعضی از دین شناسان غربی مباحث اسلام را بر اساس شیوه تاریخی و زاویه دید خود بشناسیم، بلکه به تعبیر مارتین هایدگر جنگل را به وسیله یک جنگلی و یک کویر را با یک کویری بشناسیم.(۳)

لازم به ذکر است که شیمل در انتخاب این روش

۱- تبیین آیات خداوند : نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، صص ۳۲ – ۳۱.

۲- تبیین آیات خداوند : نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، ص ۳۱.

۳- موریس کوروز، فلسفه هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، ص ۳۲.

متاثر از اندیشمندان بزرگ دیگری نیز بوده که در دوران او از این شیوه استفاده می نمودند، از جمله اینکه رودولف اوتو، میر چا الیاده، اتین ژیلسون، توشیکو ایزوتسو، هانری کربن و بعضی از دیگر دین شناسان از این شیوه استفاده نموده اند، اما شیمل در اتخاذ این شیوه برای شناخت اسلام بیشتر تحت تاثیر فرید ریش هایلر بوده که شیمل کتاب «تبیین آیات خداوند» را به او هدیه کرده و درباره شیوه پدیدارشناسانه او می گوید:

نگرش پدیدارشناسانه برای شناخت و درک بهتر اسلام کاملاًـ مناسب است، به ویژه الگویی که فردریش هایلر در اثر جامع خویش، صور و ماهیت ادیان، به وجود آورده است که من نیز الگوی این کتاب را بر همان ساختار قرارداده ام.(۱)

شیمل معتقد است، پاره ای از اسلام شناسان در شناخت اسلام از شیوه های دیگر استفاده نموده اند که هر چند آن روش ها می تواند مفید باشد، اما فهم دقیق اسلام نیازمند آشنایی با زبان اسلام، مطالعه دقیق متون اسلامی، دست نوشته ها و کتیبه ها، و آشنایی با زبان های محلی و فرهنگ های بومی است.(۲) وی معتقد است، محقق باید از گرایش ها و علایق شخصی خود نسبت به دین مورد مطالعه خود، فاصله گیرد و در شناخت آن از چشم یک فرد معتقد بنگرد، وی در زمینه روش پدیدارشناسانه فریدریش هایلر می گوید:

وی می کوشد ابتدا با مطالعه پدیده ها و سپس سطوح عمیق تر و عمیق تر بازتاب های انسانی در مقابل الوهیت (ذات الهی) به کانون یا قلب یک دین وارد شود تا اینکه به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد... بالاترین تجربه روحی و معنوی می تواند با یک موضوع (محمول) حسی شعله ور شود.(۳)

ص:۲۴۵

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۳۶.

۲- تبیین آیات خداوند، صص ۳۵ – ۳۲.

۳- تبیین آیات خداوند، ص ۳۶.

استفاده از شیوه پدیدارشناسی در بررسی ادیان، همانگونه که آنه ماری شیمل در شناخت اسلام از آن استفاده نمود، به صورت شیوه ای رایج در قرن بیستم استفاده شده است و پس از اینکه روش پدیدارشناسی به وسیله فیلسوفان بزرگی همچون هوسرل، گادامر، هایدگر و دیگر فیلسوفان معاصر به سرانجام فلسفی رسید، دین پژوهان این شیوه فلسفی را در دین شناسی، جامعه شناسی و دیگر عرصه های علوم انسانی به کار بردند که از پیشگامان این شیوه در تاریخ ادیان می توان به اتین ژیلسون، میر چا الیاده، رودولف اوتو، گرادوسن فان درلیو، ژوکو بلیگر، هانری کربن و توشیکو ایزوتسو اشاره نمود.

با وجود اینکه این روش به وسیله خانم شیمل مورد توجه قرار می گیرد، اما با خواندن کتاب های وی به نظر می رسد، روش او با روش افرادی همچون هانری کربن در پاره ای از عناصر و ویژگی ها متفاوت است. کربن در شناخت دیدگاه فرقه های اسلامی بیشتر به منابع کلاسیک و آثار اندیشمندان بزرگ فرقه های متفاوت اسلامی که در زمینه علوم اسلامی صاحب نظر بوده اند، رجوع می کرد اما شیمل در پاره ای از آثار خود در بیان افکار، اعتقادات و اندیشه های اسلامی تکیه بر منابع کلاسیک و قابل اعتماد اسلامی ندارد، بلکه به سخنان شفاهی و مشاهدات خود از آداب و سنن رایج میان توده مردم (دین عوام) که در روابط شخصی و مستقیم با مردم سرزمین های مسلمان به دست آورده، اکتفاء نموده است، به طوری که این امر موجب شده تا گاهی وی به نقل سخنانی درباره عقاید اسلامی که برای پیروان آن تازگی دارد، استناد کند.

خواندن آثار او گواهی می دهد که وی گاه در بیان اعتقادات مذاهب و فرقه ها به سخنانی استناد می کند که مورد وثوق نیست و او صرفاً آن ها را در بعضی از مجالس مذهبی دیده و یا شنیده است که به بعضی از آن ها در رابطه با مسئله مهدویت و تشیع، موضوع مقاله کنونی،

اشاره خواهیم نمود. شاید اگر این دسته از مشاهدات وی در عرصه بوم شناسی و مردم شناسی مطرح می گردید، بر وی خرده گرفته نمی شد، اما وی آنچه را که در بعضی از سرزمین های اسلامی همچون ترکیه، هند، پاکستان، ایران و دیگر سرزمین های اسلامی دیده، در بیان اعتقادات رسمی فرقه های مذهبی، مورد استفاده قرار می دهد و به عنوان عقاید آن مذاهب بیان می نماید. شیمل خود در این باره می گوید:

این سخنرانی ها نتیجه یک عمر اشتغال من به زبان ها و ارزش های اسلامی بوده است و یا حاصل صحبت ها و مذاکرات متعددی که با دوستان بی شماری از میان مسلمانان داشته ام، خواه افراد بسیار عالم و تحصلی کرده و پیچیده در جهان اسلام و نیمکره شرقی و یا روستاییان ساده و بی سواد ــ به ویژه خانم ها ــ در پاکستان، هند و ترکیه. آنان تا حدود زیادی الهام بخش استادان آکادمیک و دانشگاهی من در رشته مطالعات اسلامی بوده اند.(۱)

قابل توجه است که کتاب «درآمدی بر اسلام» از جانب این اسلام شناس قابل تطبیق با کتاب «اسلام بررسی تاریخی» همیلتون گیب و کتاب «قلب اسلام» سید حسین نصر است، اما تفاوتی که میان کتاب شیمل با آثار گیب و نصر دیده می شود، این است که آن دو به افکار بنیادی، کلامی و کلان مذاهب اسلامی نگریسته و کمتر به آداب و رسوم، سنت های اجتماعی و عادات متداول میان جوامع مذهبی و تأثیرات فرهنگی اسلام بر جوامع پرداخته اند، اما شیمل در این کتاب، علاوه بر اینکه گاه به مبانی فکری و اعتقادی فرقه های اسلامی می نگرد، مقدار زیادی به دینداری و فرهنگ عمومی و همگانی توده مردم می پردازد. در واقع می توان یکی از فرق های عمده در اسلام شناسی گیب و نصر با شیمل را این دانست که آن دو با نگاهی تئوریک و بیشتر کلامی به اسلام می نگرند، اما

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۲۴.

شیمل بیشتر با شیوه مردم شناسی و بوم شناسی با توجه به آثار فرهنگی جهان اسلام در حوزه هایی چون هنر، معماری، آداب و رسوم، زبان، عرفان، شعر، ادبیات و مانند آن به اسلام می نگرد.

نگرش آنه ماری شیمل درباره تشیع و مهدویت

در پاره ای از آثار خانم شیمل در زمینه اعتقادات و افکار شیعه، از جمله درباره مهدویت و اعتقاد به مصلح جهانی اسلام سخنانی نقل گردیده است. وی به طور پراکنده در بسیاری از آثار خویش به ویژه در کتاب «تبیین آیات خداوند» و «درآمدی بر اسلام» به مسأله مهدویت اشاره می کند و نکاتی را که تا حدی برآمده از معلومات شفاهی و شنیداری او است، نقل می کند و تنها در بخش «تشیع و فرقه های مترتبط با آن» از کتاب «درآمدی بر اسلام» به طور منظم سخنانی را در زمینه مهدویت ابراز می دارد.

تفاوت شریعت و فرهنگ

همانطور که پیش از این بیان شد، بخشی از اطلاعات وی برگرفته از نقلیات و سخنان مردم و یا مشاهدات وی از پاره ای سرزمین های اسلامی و دیدن بعضی از آداب و رسوم متداول میان مسلمانان سرچشمه می گیرد که این دسته از سخنان شفاهی، آثار شیمل را آسیب پذیر و در معرض سوء فهم قرار داده است، افکار و سنت هایی که ریشه در منابع و متون دینی فریقین ندارد و صرفاً آداب و رسومی است که با گذشت زمان و با تکیه بر ریشه های فرهنگی و بومی در میان مردم شکل گرفته است. در واقع خانم شیمل میان شریعت یا آداب دینی با آداب و رسوم فرهنگی و قومی تفکیک ننموده است و تصور نموده که هر چه در میان مردم رواج می یابد و تبدیل به عادت می گردد، ریشه در شریعت و آداب دینی دارد. مثلاً وی پس از بیان چشم زخم و تاثیرات نگاه در اسلام درباره برخورد خانم ها در نگاه به نامحرم می گوید:

قبلًا راجع به چشم زخم سخن گفتم. در همین زمینه باید از نیروی منفی و مخرب «نگاه» که در قرآن ذکر شده نیز یاد کرد..... این قانون شرعی که خانم ها مطلقاً باید از چشم در چشم شدن با مردان غریبه پرهیز کنند، یادآور خطر نگاه است، از این جهت برخی خانم ها برای اجتناب از این قبیل تماس ها از عینک های تیره استفاده می کنند.(۱)

در واقع از این سخنان گمان می رود که وی حتی عینک زدن زنان را شاید امری شرعی و دینی تلقی نموده است، در حالی که این مسأله امری شخصی و فردی است. یا اینکه وی بدون دلیل ورود زنان به زیارتگاهها را در زمان بارداری امری ممنوع تلقی می کند: «در خلال بارداری، خانم ها از ورود به زیارت گاههای اولیا و بزرگان نیز محروم هستند».(۲)

همچنین وی در کتاب تبیین آیات خداوند در بخش جنبه های مقدس و حیوانات و گیاهان درباره اسبی که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف آن سوار می شود این سخن را نقل می کند:

در بین گروه های شیعی، این اعتقاد رواج دارد که در آخرالزمان، وقتی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به زمین نزول می کنند، بر یک اسب سفید سوارند، بنا بر این همه ساله در مراسم عزاداری ماه محرم، اسب زیبایی را که پاهایش را با حنا رنگین کرده اند با نام ذوالجناح به راه می اندازند تا به تصور عوام، چنان چه حضرت به ناگاه ظهور فرمودند، اسب ایشان زین کرده و آماده باشد. مومنین با تقوا این اسب را لمس می کنند تا از برکات آن بهره مند شوند.(۳)

همچنین در بخش دیگری از کتاب مذکور هنگامی که درباره جایگاه و موقعیت عدد چهل در میان مسلمانان به صورت تفصیل سخن می گوید، مطلبی را درباره مدت خلافت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نقل می کند که شاید با تفکر و روایات شیعه سازگار نباشد:

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۴۰۹.

۲- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۰.

۳- تبیین آیات خداوند، ص ۱۰۸.

مسلمانان معتقدند که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در آخر زمان، پس از اینکه چهل خلیفه حکومت کرده اند ظاهر خواهد شد و به مدت چهل سال حکومت خواهد کرد.(۱)

جایگاه اسطوره شناسی در اندیشه آنه ماری شیمل

شیمل در بخش دیگری از کتاب تبین آیات خداوند، به صورت مفصل در مورد اسطوره های موجود در فرهنگ اسلامی سخن می گوید و از انواع اساطیر انسان شناسانه، اعتقادی، علت شناختی و اخروی سخن می گوید، از جمله اینکه در اسلام پاره ای از این اسطوره ها همچون افسانه های خدایان و واسطه های الهی که در ادیان اسطوره ای و غیر سامی به چشم می خورد وجود ندارد، اما پاره ای دیگر همچون اساطیر انسان شناسانه و آخرت گرایانه وجود دارد. وی معتقد است در اسلام، اساطیر درباره آخرت بسیار زیاد است و به دلیل اینکه در قرآن به این موضوع و نیز سرنوشت افراد در دنیای دیگر بسیار فراوان پرداخته شده است، از اینرو اسطوره ها در این عرصه ترویج یافته است، به طوری که عده ای از افراد داستان هایی را درباره بهشت و جهنم و رخدادهای آن ساخته اند. وی در این باره می گوید:

دستمایه اساطیر مربوط به آخرت بسیار قوی است، زیرا قرآن بسیار زیاد به این مبحث و نیز سرنوشت افراد در دنیای دیگر می پردازد. از این روی مفسرین و شعرای خیال پرداز هر دو، در این زمینه با سرزمین حاصلخیزی مواجه می شدند که می توانستند در آن همه گونه افکار و تخیلات خویش را پرورش دهند، مطالبی از قبیل جزئیات ابزار و وسایل اخروی (کتب اعمال، ترازوهای میزان و سنجش خوب و بد، پل صراط

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۲۱۹.

و غیره) و داستان های مفصل و دلنشینی راجع به خیر و خوشی بهشتیان و عذاب و شکنجه وحشتناک دوزخیان.(۱)

شیمل پس از اینکه به بیان اساطیر اخروی در قرآن اشاره می کند که سرمنشأ پاره ای از داستان ها و نقلیات گردید، مواردی از مسائل مهدویت علیه السلام را از جمله مصادیق اسطوره گرایی می داند، از جمله اینکه گفته شده: وی (امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف) خواهد آمد و دجال را شکست خواهد داد. او معتقد است تا زمانی که این داستان ها با اطلاعات و آیات قرآنی تایید نگردد، باید پشتوانه و عامل به وجود آمدن آن ها را فلاسفه و متصوفه تلقی کنیم. وی در این باره می گوید:

مطلب اضافی خاصی هم در مورد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، رهبر هدایت یافته ای از خاندان پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم که قبل از انتهای عالم ظهور خواهد کرد، بر این داستان ها افزوده شد. وی، با عیسی مسیح علیه السلام که آمدن مجدد او هم به دهه های آخر عمر جهان مرتبط دانسته شده، بالاخره بر دجال پیروز خواهند شد قبل از اعلام بعثت اخروی (قیامت) مدت کوتاهی بر جهان حکومت خواهند کرد تا صلح و آرامش را به جهان بازگردانند. مادامی که این گونه اساطیر از ناحیه اطلاعات دقیقی از منبع وحی قرآنی پشتیبانی نمی شد، معمولاً پشتوانه معنوی آن ها فلاسفه و متصوفه اسلامی بود.(۲)

از نظر او این دسته از افکار و اعتقادات بر اثر عوامل روان شناختی و اسطوره های فردی و جمعی مسلمانان به وجود آمده است. البته در اینکه پاره ای از افکار و سخنانی که درباره علائم ظهور و یا ویژگی های پس از ظهور گفته شده و دارای وثاقت و اعتبار هم نیست، ریشه در اسطوره گرایی و آرکی تایپ ها دارد، تردیدی نیست، اما اینکه هر مسأله مربوط به موضوع مهدویت را که با هندسه ذهنی خانم شیمل سازگار نیست،

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۳۰۰.

۲- تبیین آیات خداوند، صص ۳۰۱ – ۳۰۰.

برتافته از روحیه اسطوره گرایی و روحیه جمعی دینداران تلقی کنیم، بسیار نابجا و دور از باور دینی مسلمانان خواهد بود.

شیمل در راستای تاثیر اسطوره در تفکر مسلمانان به بعضی از دیگر موارد از جمله اسطوره هایی که پیرامون شخصیت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است، اشاره می کند. وی از پاره ای اندیشمندان متجدد یاد می کند که در تلاش برای زدودن جنبه های غیر واقعی و اسطوره ای از شخصیت پیامبر هستند و در ادامه می گوید: آیا بهتر نیست تا به جای بیان و نقل جنبه های غیر طبیعی و اسطوره ای از زندگی و شخصیت پیامبر برای فرزندانمان، به بیان ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیامبر بپردازیم(۱).

لازم به ذکر است که با خواندن بخش مذکور از کتاب خانم شیمل و تحلیل اسطوره گرایانه ای که از پاره ای افکار و اندیشه های مسلمانان ارائه می دهد، می توان تفاوت روش پدیدارشناسانه او را با روش پدیدارشناسانه هانری کربن دریافت. کربن هیچگاه این بخش از اندیشه های مسلمانان را برآمده از اسطوره گرایی نمی دانست، بلکه این افکار را با تکیه بر مبانی عرفانی و باطنی تحلیل و تأویل می نمود، به طوری که این اندیشه ها او را به وجد و سر ذوق می آورد، اما در برابر، خانم شیمل نیز با وجود آنکه با افکار و اندیشه های موجود در سنت عرفانی مسلمانان آشنا است، اما تحلیلی را که از اسلام می پسندد، رمزگشایانه و اسطوره زدایانه و در تقابل با رویکرد پدیدارشناسانه و تاویلی کربن

۱- « تمایلی نیز در جهت اسطوره زدایی داده های قرآنی و حتی بیش از آن داستان های مشهور مرتبط با شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجود داشته است ... متجددین مسلمان کم و بیش به انتقاد از اشعار مولودیه حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم پرداخته اند که در آنها گفته می شود چگونه همه مخلوقات عالم وجود، به این طفل تازه متولد شده که همچون رحمتی برای عالمیان فرستاده شده بود (انبیاء، آیه ۱۰۷) تبریک می گفتند، در حالی که پرندگان و جانوران نیز در این جشن و تحسین شرکت داشتند. آیا این کاری غیر منطقی و خلاف عقل، و بلکه حتی خطرناک نبود که به عوض تأکید روی ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و اوصاف اخلاقی آن جناب که انسانی واقعی و ملموس بود و برای هدایت جامعه و امت خویش به سوی یک زندگی اجتماعی و فرهنگی بهتر و متعالی تر آمده بود به کودکانمان این گونه افسانه های اساطیری را یاد دهیم؟» (تبیین آیات خداوند، ص ۳۰۲).

است.

امامت در اندیشه شیعه

شیمل درباره مفهوم رهبری و ولایت آسمانی بر امت یا جامعه از اندیشه شیعی یاد می کند و بنا به تصور رایج و غلطی که در بسیاری از شرق شناسان قرن نوزدهم و نویسندگان دائره المعارف ها دیده می شود، بیان می دارد که در تفکر شیعه مسأله امامت و رهبری جامعه از محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السلام آغاز گردید و سپس در میان شیعیان امامیه تبدیل به اعتقاد یافتن به «امام غائب» گردید. به نظر می رسد شیمل نیز همچون بسیاری از اسلام شناسان غربی که در تحلیل موضوع مهدویت به ریشه ها و بنیان های اعتقادی آن در متون دینی نمی پردازند، به تاسی از آنها در بیان تاریخ مهدویت به دنبال قیام مختار و محمد بن حنفیه می رود و سپس نیز متوجه فرقه اسماعیلی می گردد، گویی که صرفاً باید مهدویت را در تاریخ سیاسی و تحولات اجتماعی قرن دوم جست. شیمل در کتاب خود در این باره چنین قضاوت می کند:

فرمانروایی الهی را می توان تا حدودی در اسلام تشیع سراغ کرد. دستمایه بازگشت رهبر یک امت یا جامعه پس از اینکه مدت مدیدی را در خفا و غیبت به سر برده، از موضوعاتی است که در تاریخ بشری صورتی قدیمی دارد، مطلبی که نخستین بار در مورد پسر علی علیه السلام، یعنی در مورد محمد بن حنفیه (متوفای ۷۰۰م/۸۱ه) اعتقاد گسترده به مراجعت این فرد قهرمان - که معمولاً تصور می شود در غاری زندگی می کند - در میان شیعیان رشد و نمو یافت تا اینکه در بین شیعیان دوازده امامی به ایجاد طرز تفکر «امام غائب» که در انتهای زمان ظهور خواهد کرد تا جهانی را که پر از ظلم و بیداد شده از عدل و داد پر کند، انجامید.(۱)

شیمل در ادامه، در بیان اعتقاد به مفهوم

ص:۲۵۳

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۵.

امامت و ولایت اشاره به تفکر فرقه اسماعیلی می کند و می گوید: آنها این امام را غائب نمی دانند، بلکه او را شخصی می دانند که به عنوان امام زنده است که علاوه بر رهبری دنیوی، رهبریت معنوی را هم به عهده دارد. وی در این باره می گوید:

در بین اسماعیلیه این امام غایب نیست که در کانون توجه و تمرکز امت است، بلکه شخصی است که به عنوان امام حی و حاضر و زنده تلقی می شود. آنچه آنان «امام حاضر» می خوانند نه تنها رهبر دنیوی، بلکه پیشوای معنوی و روحانی ایشان است که از طریق وی نور الهی جلوه و درخشش می یابد... و حامل خیر و برکات معنوی است. از همین جهت نیز در مورد مسلمانان اسماعیلی مذهب از واژه سلطنت مقدس استفاده می شود، در حالی که این مفهوم برای اسلام تسنن کاملاً بیگانه است.(۱)

شیمل در امامت و رهبری، به نقش علمای دینی در تفکر مسلمانان اشاره می کند و با تکیه بر حدیث «العلماء ورثه الانبیاء، عالمان وارثان پیامبران هستند»، برای آنان نقش تفسیر گری شریعت اسلامی و مسئولیت حفظ و نگهداری قانون و سنت الهی را قائل است.(۲) وی در این راستا شخص «مجتهد» را در فرهنگ شیعه همان جانشین مقام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و مسئول تصمیمات فقهی در جامعه می داند، در این باره می گوید:

در بین شیعیان دوازده امامی، شاید بتوان «مجتهد» را یک روحانی نامید، زیرا وی به گسترش حکمت امام غائب و هدایت جامعه در تصمیمات فقهی، بر مبنای یک بصیرت عمیق تر دینی، کمک می کند.(۳)

لازم به ذکر است که شیمل تحلیل خود را

ص:۲۵۴

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۶.

۲- « درجامعه گسترده اسلامی، نقش اساسی متعلق به علمای دینی است، فقهای الهی و مفسرین شریعت اسلامی، زیرا در حدیثی آمده « العلماء ورثه الانبیاء؛ علماء جانشینان انبیا هستند » . آنان مسئول حفظ و نگهداری قانون الهی و سنت اند. از این روی آنان در حفظ و ثبات امت اسلامی سهم داشته اند، هر چند که به ویژه در دوران جدید، به عنوان افرادی سرزنش شده اند که در مقابل نوسازی جامعه اسلامی و تطابق آن با ارزش ها و رسوم متفاوت عصر جدید مقاومت می کنند» (تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۷).

۳- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۸.

درباره ارتباط میان تفکر مهدویت با جریان محمد بن حنفیه که در غالب آثار شرق شناسان قرن نوزدهم تکرار شده، در کتاب «درآمدی بر اسلام» نیز بیان می کند و همچون آنان بر شیوه تاریخی تکیه می کند. وی در این باره چنین می گوید:

با کمال تعجب اولین نطفه های عقاید و افکاری که بعدها عقاید کلامی شیعی شناخته شده، حول محور علی علیه السلام و یا دو پسر وی از نسل فاطمه علیها السلام یعنی نوه های حقیقی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم دور نمی زند، بلکه پیرامون شخصیت یکی دیگر از پسران علی علیه السلام که از همسری غیر از فاطمه علیها السلام بود یعنی محمد بن حنفیه دور می زند.(۱)

شیمل محمد بن حنفیه را موسس و بنیان گذار عقاید کلامی شیعه می داند و بر این باور است که اندیشه های اعتقادی و کلامی شیعه از جریان سیاسی کیسانیه و قیام مختار شکل گرفته است. به طوری که اظهار می دارد، برای او بسیار عجیب است که چرا عقاید کلامی شیعی حول محور امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام نمی باشد و حول شخصیت محمد بن حنفیه است.

البته شایان ذکر است که بر خلاف تصور شیمل، که تدوین افکار شیعه را با قیام مختار و فرقه کیسانیه می داند، تاسیس اندیشه های کلامی شیعه از زمان امام علی علیه السلام و جریانات به وجود آمده پس از وفات پیامبر و بر اثر اختلاف بر سر خلافت امام علی علیه السلام شکل گرفته است. در واقع جریان اساسی اعتقادات کلامی شیعه بر محور شخصیت امامان و پیشوایان شیعه است و از زمان حیات امام علی علیه السلام آغاز شده است و بر خلاف گمان او تاسیس عقاید شیعه از امام علی علیه السلام و سپس امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام آغاز گشته و پس از آن در میان فرزندان

۱- « ... مختار یکی از هواخواهان محمد بن حنفیه این خبر را پخش کرد که وی از دنیا نرفت و بلکه در نقطه ای از کوه ها در حال حیات به سر می برد و قبل از روز رستاخیز به عنوان مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف راجعت خواهد کرد تا زمین را که پر از ظلم و بیداد شده بود از عدل و داد پر کند، اندکی بعد اعتقاد به مراجعت محمد بن حنفیه به اعضای دیگر خاندان علی علیه السلام نیز منتقل شد، و یا اگر صحیح تر بگوییم، به آن عضو از اهل بیت علیه السلام که از طرف پیروان و طرفداران خود آخرین امام قلمداد می شد، حال خواه او امام پنجم بود یا هفتم و یا دوازدهم» (درآمدی بر اسلام، ص ۱۵۹).

امام حسین علیه السلام، نهادینه شده است، و قیام مختار و سپس جریان کیسانیه تنها یکی از آن جریانات انحرافی بوده که همچون بهائیت و بابیت در دوره جدید، خود را به شیعه تحمیل نموده و در حاشیه اعتقادات شیعه قرار گرفته است، نه اینکه شیعه با مختار و فرقه کیسانیه شکل گرفته باشد

به نظر می رسد با وجود آنکه شیمل روش خود را در اسلام شناسی مبتنی بر پدیدارشناسی می داند، اما به این روش کاملاً وفادار نمی ماند و تحلیل تاریخی او درباره مهدویت خود بیانگر این است که او تحت تاثیر شیوه تاریخی دیگر مستشرقان بوده است. همانطور که بیان شد، پدیدارشناسی خانم شیمل بسیار متفاوت از دیدگاه دیگر پدیدارشناسان است و در تحلیل مهدویت تفاوت زیادی میان سخنان او با دیگران به چشم می خورد. به عنوان نمونه کربن در تحلیل مهدویت، به اهمیت و ارزش اساسی آن در عرفان اشاره می کند و هیچگاه از آن تحلیل تاریخی ارائه نمی دهد. وی مهدویت را بنیان معرفت شناسی شیعه و رکن اساسی رویکرد عرفانی و حکمت معنوی شیعه تلقی می کند و بیش از آنکه مهدویت را متاثر از جریانات سیاسی قرن دوم هجری و جنبش های سیاسی بداند، آن را پایه استوار فکر شیعه تلقی می کند، به همین جهت در سنجش سخنان کربن با شیمل، نگاه تاریخی شیمل به مسأله مهدویت آشکار و هویدا است و در نگرش او مهدویت از منزلت ویژه ای برخوردار نیست و تنها یک آموزه و مولفه در کنار دیگر اعتقادات شمرده می شود در حالی که در نزد کربن، مهدویت تنها یک مولفه و آموزه دینی نیست، بلکه یک رکن و ستون معرفت شناسی معنوی شیعه را تشکیل می دهد که با نبود آن عرفان و حکمت شیعی فرو می ریزد.

فرقه های شیعی

از جمله آثاری که آنه ماری شیمل در آن به

صورت منظم و کلاسیک پیرامون شیعه و فرقه های شیعه سخن گفته است، کتاب «درآمدی بر اسلام» است. وی در آنجا پس از اینکه باور اصلی و مشترک شیعه را اعتقاد به خلافت و جانشینی امام علی علیه السلام پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، می داند، بیان می دارد که این منصب پس از امام علی علیه السلام، طبق تعیین پیشین، به عهده فرزندان امام گذارده شده است. وی در این باره می گوید:

مطابق عقیده شیعه، محمد صلی الله علیه و آله و سلم کمی پیش از رحلت خویش، علی علیه السلام را رهبر امت اسلامی کرد و او را با اسرار و رموز سر به مهر ایمان آشنا ساخت، منصبی که بعضی از اولاد و نسل خاص ایشان، که از قبل تعیین شده اند، به نوبت آن را به ارث می برند، هر چند که اعتقاد به مقام و مرتبه خاص خانواده علی علیه السلام به اشکال مختلفی بیان گردیده است.(۱)

وی پس از تعریف شیعه، به ترتیب به فرقه های شیعی از جمله کیسانیه، زیدیه و اسماعیلیه و امامیه اشاره می کند و معتقد است وجه مشترک تمامی فرقه های شیعی _ به جز زیدیه - این است که نسبت به سه خلیفه نخست، حالت تبری و بیزاری دارند.(۲)

وی درباره اعتقاد امامیه به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می گوید:

تشیع دوازده امامی از سال ۱۵۰۱ میلادی، دین رسمی ایران بوده است. این مذهب بر مبنای اعتقاد به امام غایبی که از غیب بر جهان حکم می راند قرار دارد. منصب الهی وی، در غیاب ایشان را مجتهدین و یا

۱- درآمدی بر اسلام، صص ۱۵۸ – ۱۵۷.

۲- « در نزد تمام گروه های شیعی مرسوم است که سه خلیفه اول را طرد (تبری) نمایند، زیرا که بر طبق اعتقاد پیروان و شیعیان علی علیه السلام آنان غاصبین منصب خلافت _ که بدون شک برای حضرت علی علیه السلام مقرر شده بود، شناخته می شدند . از این روی اسامی ابوبکر، عمر و عثمان در بین شیعیان به چشم نمی خورد. زیدیه های جدید از این تبری خودداری می کنند. این کنار گذاشتن سه خلیفه اول و حتی سب ّو دشنام دادن به آن ها (که به هر حال جزء اولین گروندگان به اسلام و از اصحاب محترم پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم بودند)، است که یکی از موانع سخت نزدیکی بین شیعه و سنی را به وجود آورده است. تمایل و رغبت نسبت به علی علیه السلام و اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز در بین بسیاری از سنیان با ایمان رایج می باشد» (درآمدی بر اسلام، ص ۱۷۰).

علمای مذهب بیان می کنند... مطابق اعتقاد شیعیان، امام مخزن یک جوهر درخشان الهی است که نسل به نسل به ارث می رسد.(۱)

شیمل پس از اینکه در زمینه امامت امامان شیعه سخن می گوید، این پرسش را مطرح می سازد که آیا پدر، فرزندی را که این نور در او می درخشد، جانشین خود می کند یا اینکه این نور به طور طبیعی به فرزند و امام بعدی منتقل می گردد:

هر چند که این سوال باقی می ماند که آیا پدر، آن فرزندی را که این نور در وی می درخشد جانشین خود می کند و یا اینکه این نور به طور اتوماتیک (خود به خود) به اولین اولاد پسر وی منتقل می شود.(۲)

از جمله مذاهب شیعه که مورد توجه شیمل قرار گرفته، فرقه اسماعیلی است که درباره مفهوم امامت و اعتقاد به حضور امام در هر دوره ای نظرگاه خاصی دارد. وی به صورت خلاصه به بیان افکار آنان همچون روحیه تاویل گرایانه شان از آموزه های دینی، چگونگی تفسیر قرآن و آداب دینی، و نگرش آن ها درباره مفهوم امام می پردازد و از بعضی شخصیت های دینی آنان نام می برد. وی همدلانه تفسیر آن ها از نیایش و عبادت را توضیح داده و بیان می دارد که از منظر اسماعیلیه، امام در قید حیات است و مرکز حقیقی دین است.(۳)

از جمله دیگر مذاهب که درباره مهدویت نظرگاه خاصی دارند و مورد توجه شیمل قرار

۱- درآمدی بر اسلام، ص ۱۶۲.

۲- درآمدی بر اسلام، ص ۱۶۲.

۳- شیمل در توضیح افکار اسماعیلیه می گوید: « ناصر خسرو ... یکی از بزرگترین نمایندگان فلسفه اسماعیلی است که این درونی شدن تکالیف یک فرد مسلمان را به نحو زیبایی مشخص کرده است: معنای خارجی یا بیرونی نماز، صلوات، عبارت از پرستش و نیایش خداوند از طریق وجه دنیوی وجود انسانی است، با چرخاندن بدن در جهت نماز که کعبه خانه مقدس خداوند متعال در مکه می باشد و لیکن معنای روحانی و معنوی نماز عبارت از نیایش و عبادت خداوند از طریق روح متفکر آدمی است با چرخیدن در جهت قبله ارواح تا بدین ترتیب دانش ناب کتاب مقدس و شریعت الهی دریافت شود. قبله ارواح آدمیان خانه خداست، خانه ای که در آن دانش الهی سکونت دارد، و آن امام حقیقت سلام الله علیه است» (درآمدی بر اسلام، صص ۱۶۵ – ۱۶۴).

گرفته، فرقه بـابیه است. همـانطور که شـیمل اشـاره می کنـد، علی محمـد بـاب خود را بـاب یا (درب) خداونـد می دانست که مومنان از طریق او می توانند با خداوند ارتباط برقرار کنند.(۱) وی جریان بابیه را از جریان های مذهبی قرن نوزدهم می خواند و درباره آنها می گوید:

در ایران در قرن نوزدهم میلادی جریان جدیدی به وجود آمد که تا حدودی بر مکتب فقهی شیخیه مبتنی بود. این جریان جدید حرکت بابیه بود که وجه تسمیه آن چنین بود که بنیانگذار این حرکت، سید علی محمد تبریزی در سال ۱۸۲۶ میلادی. خود را باب «درب» معرفی نمود تا از آن طریق مومنین بتوانند به حضور خداوند برسند.(۲)

شیمل در بیان افکار فرقه بابیه می گوید چون باب تصمیم داشت تا زنان را از قید حجاب آزاد سازد، از اینرو زنان از مدافعان علی محمد باب بودند، در حالی که زنان در دوره قاجار بسیار سنتی و وفادار به مذهب بودند و وضعیت فکری و انسان شناسی آن دوران اصلاً قابل مقایسه با وضعیت کنونی نیست. او کشته شدن شاعره ای به نام «طاهره قره العین» را که از طرفداران فرقه بابیه بود، دلیل بر طرفداری زنان از علی محمد باب تلقی می کند و می گوید؛ حرکت بابیه با خشونت کامل در ایران سرکوب شد. شخص باب و مومنین وفادار به وی، عمدتاً قتل عام شدند. یکی از آنان شاعره بسیار حساس و نازک دل، طاهره قره العین (متوفای ۱۸۵۲م) بود:

ص:۲۵۹

۱- این مسأله که بـاب معتقـد بود که وی بـاب الله است در کتـاب تلخیص تاریـخ نبیل زرنـدی اثر اشـراق خاوری، تهران، س ۱۳۲۸، ص ۵۷ آمده است: «شما اول کسی هستید که به من مومن شده اید من باب الله هستم و شما باب الباب ... ».
۲- درآمدی بر اسلام، ص ۱۷۱.

از آن روی که باب مصمم بود تا بانوان را از قید حجاب سخت آزاد سازد، لذا حرکت بابیه در نظر خانم هایی که در آرزوی برخورداری از یک آزادی و فعالیت بودند، بسیار جذاب می نمود.(۱)

او در انتهای بخش «تشیع و فرقه های مرتبط با آن» به فرقه بهائیت، یکی دیگر از فرقه های جدید التاسیس در زمینه مهدویت، اشاره می کند و درباره آنها می گوید: فرقه بابیه در آغاز کار خود را وفادار به چارچوبه اسلام شیعی با رویکرد عرفانی می دانست، اما جانشین باب، (بهاء الله) فرقه خود را به صورت رادیکال تر و افراطی تر تاسیس نمود و شریعت اسلام را منسوخ می دانست و خود را پیامبری دیگر پس از حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم می خواند، به همین جهت این مذهب نتوانست قابل پذیرش قرارگیرد:

جانشین باب، بهاء الله (متوفای ۱۸۹۲م) نهضت مزبور را در جهتی رادیکال تر رهبری کرد. پیروان آن (بهاییان) رابطه خود با اسلام را همانند رابطه مسیحیت با یهود می دانند. قوانین اسلامی از نظر این ها متوقف و منسوخ گردیده و... از آنجایی که آنان مدعی هستند دین ایشان پس از حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم (خاتم پیامبران) ظهور کرده، لذا از نظر شریعت اسلامی، هر اندازه هم که افکار و عقاید آنان بلند و عالی باشد، باز قابل پذیرش نیست.(۲)

در پایان باید خاطر نشان ساخت که با وجود آنکه خانم آنه ماری شیمل از اطلاعات کم نظیری درباره اسلام و ادیان برخوردار است و بخش زیادی از عمر خود را در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی صرف نموده است که با سنجش میان آثار او با دیگر شرق شناسان این امر محسوس و آشکار می گردد، اما گاه به نظر می رسد، آگاهی های شیمل درباره تمدن اسلامی و آموزه های اسلام، عمیق و

۱- درآمدی بر اسلام، صص ۱۷۲ – ۱۷۱.

۲- درآمدی بر اسلام، ص ۱۷۲.

دقیق نیست و او در پاره ای از موارد بر اساس اطلاعات شفاهی و غیر مستند سخن گفته است. به علاوه علی رغم اینکه وی روش خود را در اسلام شناسی پدیدار شناسانه می داند، اما به نظر می رسد در بعضی موارد نسبت به اسلام همدلانه و از منظر یک مسلمان نمی نگرد و به جای وفاداری به شیوه پدیدارشناسی، به سوی شیوه تاریخی گرایش پیدا می کند، به طوری که این امر بعضی از داوری ها و نتیجه گیری های او را آسیب پذیر ساخته است.

ص:۲۶۱

دیدگاه مونتگمری وات درباره تشیع و مهدویت

اشاره

ص:۲۶۳

مقدمه

از جمله شرق شناسان برجسته معاصر ویلیام مونتگمری وات[(۱)] است. وی متولد اسکاتلند است و در رشته فلسفه تا مرحله دکتری تحصیل نموده است و رساله دکتری او با عنوان «جبر و اختیار در آغاز اسلام» درباره موضوعی کلامی است که از مسائل مطرح در قرون اولیه تاریخ اسلام بوده است. وی پس از تحصیل به عنوان یکی از دست یاران اسقف انگلیکن – وابسته به کلیسای پروتستان انگلیس – در بیت المقدس به پژوهش پرداخت و در سال ۱۹۴۷ به سمت رئیس بخش مطالعات عربی و اسلامی در دانشگاه ادینبرگ دست یافت. مونتگمری وات دارای تالیفات زیادی است و غالب آثار او درباره تاریخ اسلام و خصوصاً فرهنگ و تمدن اسلامی در دو قرن نخست اسلام است و همانطور که از عنوان رساله دکتری او پیداست، بیشتر به تحقیق درباره تاریخ و فرهنگ اسلامی در قرون اولیه پرداخته است. به هر ترتیب آنچه که مسلم است، احاطه و اشراف او به تمدن و فرهنگ اسلامی است و اینکه وی از جمله اسلام شناسان پر تالیف است که در سن ۹۷ سالگی در سال ۱۳۸۵ شمسی دار فانی را وداع گفت.

کتاب شناسی

از جمله آثار وی در زمینه اسلام شناسی می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. محمد در مدینه؛[(۲)]

۲. محمد در مکه؛[(۳)]

۳. فلسفه و کلام اسلامی؛[(۴)]

ص:۲۶۴

۱- William Montgomery watt.

۲- Muhammad at Medina.

۳- Muhammad at Mecca.

۴- این کتاب با عنوان انگلیسی Islamic philosophy and theology به زبان فارسی با عنوان کتابشناسی ذیل ترجمه شده است: مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰.

۴. علم و عمل غزالی؛[(۱)]

۵. تأثیر اسلام در اروپا؛[(۲)]

۶. برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان؛[(۳)]

۷. محمد پیامبر و سیاستمدار؛

۸. تاریخی از اسپانیای اسلامی؛

۹. دوره تشکل اندیشه اسلامی؛

۱۰. اسلام و همبستگی جامعه؛

۱۱. گذشته شکوهمند اسلام؛

۱۲. بنیادگرایی و تجدد؛

۱۳. مقالات متعدد در دائره المعارف اسلام.[(۴)]

قریب به اتفاق تالیفات مونتگمری وات درباره اسلام و فرهنگ اسلامی است و با خواندن آثار او احساس می شود که وی نسبت به دیگر دین پژوهان و اسلام شناسان غربی از مطالعات منظم و عمیق تری برخوردار است. از جمله تالیفات وی درباره تشیع و مسأله مهدویت باید به کتاب فلسفه و کلام اسلامی اشاره نمود. وی در این کتاب به بیان افکار و اندیشه های بسیاری از فرقه ها و جریانات کلامی و اعتقادی قرون اولیه اسلام، از جمله خوارج، مرجئه، معتزله، اشاعره، تشیع، نهضت ترجمه و امثال آن اشاره نموده است. از خواندن کتاب مذکور به خوبی استنباط می شود که وی درباره فرقه ها و ملل و نحل اشراف کامل داشته و از مطالعات عمیق تر نسبت به دیگر شرق

۱- The faith and practice of Al – Ghazali.

۲- این کتاب با عنوان کتابشناسی ذیل ترجمه شده است: مونتگمری وات، تأثیر اسلام در اروپا، یعقوب آژند، مولی، تهران، س ۱۳۶۱.

۳- این کتاب با عنوان کتابشناسی ذیل ترجمه شده است: مونتگمری وات، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۳.

۴- لازم به ذکر است که زندگینامه مونتگمری وات در کتابی خود نوشت با عنوان The majesty That is Islam ذکر شده است.

شناسان برخوردار است. هم چنین روش وی در این کتاب تبیین کلامی افکار و اعتقادات فرقه های مذکور است و بر خلاف بسیاری از دیگر شرق شناسان از جنبه تاریخی به بررسی فرقه ها نمی پردازد، هرچند که در ضمن بیان اعتقادات کلامی فرقه ها، به بیان تاریخی تکوین و چگونگی ایجاد و شکل گیری افکارشان اشاره می کند.

اندیشه مونتگمری وات درباره شیعه

مونتگمری وات در کتاب فلسفه و کلامی اسلامی که از آثار برجسته او در زمینه اسلام شناسی است، در سه فصل از تفکرات شیعه بحث نموده است:

۱. فصل سوم با عنوان «شیعه» نخستین بخشی است که وی در آنجا پیرامون شیعه سخن گفته است و در آن به سنجش میان افکار و اعتقادات میان خوارج، مرجئه و شیعه پرداخته است. وی درباره این فرقه ها به صورت مقایسه ای و تطبیقی سخن می گوید، مبنی بر اینکه خوارج اعتقادات کلامی سختگیرانه ای داشته اند و معتقد بودند، هر مسلمان با انجام یک گناه کبیره کافر می شود، در برابر تفکرات کلامی سختگیرانه خوارج، مرجئه قرار دارند که اهل تساهل بودند و می گفتند قضاوت درباره مسلمانان را باید به تاخیر انداخت(۱) تا در روز قیامت خداوند درباره اعمال آن ها داوری و قضاوت کند(۲) و در برابر آن ها شیعه

۱- در باره معنای لغوی کلمه مرجئه بعضی همچون نوبختی در کتاب فرق الشیعه آن را از ریشه رجأ به معنای امید به بخشایش و آمرزش خداوند می دانند و بعضی نیز آن را از مصدر ارجاء به معنی تأخیر انداختن می دانند (ر. ك به: حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، محمد جواد مشکور، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۱، صص ۱۵ — ۱۳).

۲- « ... گناهکاران را می توان به کیفرهای مقرر رساند بدون آنکه از امت طرد شوند. از نظر سیاسی این بدان معنی بود که خلیفه اموی به صرف اینکه مرتکب اعمالی شده باشد که بعضی از مسلمین آن را گناه می دانند (به شرط اینکه این گناه، کبیره ای نبوده باشد که برای آن حد شرعی معینی مقرر گردیده است) از عضویت در امت اسلامی محروم نمی شود، لذا قیام علیه امویان مشروع نبود. بدین سان مرجئه اولاً ـ از هر چیز، گروهی بودند که از امویان، بر مبنای احکام دین پشتیبانی می کردند، آنان هر چند شاید علاقه زیادی به امویان نداشتند، اما به اهمیت نظم و قانون اعتقاد داشتند» (حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، محمد جواد مشکور، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۱، ص ۴۹).

قرار دارد که در اعتقادات خود حد فاصل آن دو فرقه می اندیشد.

۲. دومین بخشی که مونتگمری وات در آن پیرامون تفکر شیعه بحث می کند، فصل هفتم با عنوان «توسعه تشیع» است که در این بخش به بیان افکار امامیه، سیر تاریخی زندگی امامان شیعه و اندیشه های اثرگذار بر فکر شیعه می پردازد.

۳. و سومین بخش که در آن به تشیع و مسأله مهدویت پرداخته شده است، فصل بیست و یکم با عنوان «دگرگونی تشیع» است که مونتگمری وات در آنجا به تکوین و تحولات ایجاد شده در تاریخ شیعه و فرقه های آن، اشاره می کند.

شکل گیری جنبش های شیعی

مونتگمری وات همچون پاره ای از دیگر شرق شناسان و دین پژوهان اسلام شناس، آغاز جنبش شیعیان را پس از واقعه عاشورا و رخدادهای به وجود آمده پس از این واقعه می داند و بیش از آنکه به جنبه کلامی تاسیس و پیدایش شیعه بپردازد، به نحوه شکل گیری سیاسی و خارجی تفکر شیعه بسنده می کند. وی در بیان آغاز جنبش شیعه معتقد است: « آغاز جنبش شیعیان عبارت بود از یک رشته ناکامی های سیاسی».(۱)زیرا پس از واقعه عاشورا، در تحولات سیاسی کوفه، جنبش هایی به وجود آمد که به خونخواهی قیام امام حسین علیه السلام

۱- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۳۸.

برخاستند و هر چند در ابتدا پاره ای از این قیام ها به موفقیت دست نیافتند و حرکتشان به شکست انجامید، اما در روند تاریخ شیعه سهم به سزایی داشتند. بسیاری از شرق شناسان در تبیین تفکر شیعه، به بیان این جنبش های سیاسی پرداخته اند، از جمله اینکه مونتگمری وات نیز همچون دیگر اسلام شناسان به تحلیل قیام مختار و تاثیر آن در تاریخ شیعه اشاره می کند و در بیان این واقعه، نسبت به دیگر شرق شناسان دقیق تر و تفصیلی تر سخن می گوید که خود گویای احاطه او به تاریخ دو قرن نخست اسلام است.

وی در تحلیل قیام مختار و تاثیر آن بر روند تکامل شیعه به جنبه نژادی قیام مختار و نقش ایرانیان یا به تعبیر دیگر موالیان که در آن زمان به ایرانیان اطلاق می شد، اشاره می کند و می کوشد تا با جنبه ایرانی بودن مختار و پاره ای از هواداران او به گونه ای روند تکاملی شیعه را در این قیام با طرفداران ایرانی آن گره بزند. وی می گوید، پس از قیام مختار در کوفه به سال ۶۷ ه. ق و پس از شکست دیگر قیام های توابین که به خونخواهی امام حسین علیه السلام قیام کرده بودند، وی موفق به تشکیل حکومتی بر علیه بدخواهان کوفه شد و علی رغم اینکه بسیاری از شیعیان صاحب نام، عرب بودند، اما به جهات ایرانی بودن مختار بسیاری از موالی یا به تعبیر دیگر ایرانی ها که در آن زمان از نظر عرب ها شهروند درجه دوم تلقی می شدند، به او پیوستند و از آنجا که روابط میان اعراب و موالی تیره بود، مختار بیش از پیش بر نیروی موالی تکیه نمود و شاید یکی از عواملی هم که موجب شد تا سرشناسان کوفه از او حمایت نکنند و مختار شکست بخورد، همین جنبه ایران گرایی قیام مختار باشد. به هر ترتیب مونتگمری وات می کوشد تا میان شیعه گرایی ایرانیان و قیام مختار ثقفی در خونخواهی حماسه عاشورا و هم چنین میان افکار و اندیشه های کلامی شیعه و افکار کلامی پیش از اسلام ایرانی ها، قرابتی

ایجاد کنـد، از جمله اینکه وی می گویـد آرامی ها – افرادی که هم ریشه عراقی داشـتند و هم از نژاد ایرانی بودند – به جهت اینکه در تفکر ایرانی به فرّ ایزدی و افرادی برخوردار از موهبت و تقـدس آسـمانی، قائل بودند، از اینرو به مذهب و فرقه ای از فرق اسلامی گرایش داشتند که بر وجود رهبری آسمانی تکیه داشته باشد:

در عراق سـنت دیرینـه سـلطنت خـدایگانی وجـود داشت، و لـذا به ویژه برای آرامیـان، طـبیعی بـود به فرقه ای از فرق اسـلامی بپیوندند که بر ضرورت وجود رهبری برخوردار از موهبت الهی تاکید داشت(۱)

مونتگمری وات معتقـد است در میـان شـیعیان، ایرانیان زیادی وجود داشـتند، اما گرایش اکثری مردم ایران به سوی شـیعه را از قرن شانزدهم می دانـد.(۲)قیـام مختـار موجب شـد تـا از این پس غیر عرب هـا نیز در مناسـبات سیاسـی و اعتراضـات مـذهبی، دخـالت داشته باشـند و همین امر باعث شـد تا وات و دیگر شـرق شـناسان و به تبعیت از آن ها، پاره ای از عالمان اهل سـنت، شیعه را محصول فکر و انـدیشه ایرانی و یـا حـداقل مـذهب مورد اعتقاد ایرانیان تلقی کننـد. لقب فرقه مختار ثقفی، کیسانیه نام گرفت، لقبی که برگرفته از نام یکی از موالی سرشـناس بود و انتخاب این نام تاکیدی بر خصلت و ویژگی غیر عربی بودن این قیام بود.(۳)تـا پنجاه سال پس از مرگ مختار در سال ۶۷ ه. ق در میان شـیعیان فعالیت سیاسـی علنی وجود نداشت، اما اندیشه های

ص:۲۶۹

۱- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۳۸.
۲- « در دوره اموی، ایرانیان بسیاری در میان شیعیان وجود داشتند، ولی باید به خاطر داشت که یکی شمردن تشیع و ایران تنها از قرن شـانزدهم میلادی (قرن دهم هجری) آغـاز شـد» (مونتگمری وات، فلسـفه و کلام اسـلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، صص ۳۹ – ۳۸).
۳- مـونتگمری وات، فلسـفه و کلام اسـلامی، ابوالفضـل عزتی، انتشـارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۳۹: «.. بی گمان این (کیسانیه) لقبی است برای تأکید بر خصلت غیر عربی کیسانیه، زیرا کیسان یکی از موالی سرشناس بود».

شیعی به صورت پنهان در میان مسلمانان انتشار می یافت. از دیدگاه وات به جهت کناره گیری امامان شیعه، پس از شهادت امام حسین علیه السلام هیچ گروه مهمی برای بازماندگان امام حسین علیه السلام جایگاه مهمی قائل نبودند و همین خود دلایلی بود که مختار برای کسب مشروعیت قیام خویش مدعی شد که از طرف امام محمد بن حنفیه، پسر علی علیه السلام از همسری غیر از فاطمه علیها السلام، برانگیخته شده است، حتی افرادی که پس از کشته شدن مختار به عنوان رهبران و روسای قیام های پس از او مطرح شدند، هیچ یک از اهل بیت و فرزندان امام حسین علیه السلام نبوده اند، به عنوان نمونه محمد بن حنفیه، فرزندش ابوهاشم یا نتیجه امام حسن علیه السلام محمد النفس الزکیه، جعفر پسر عموی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، و سرانجام عباسیان که مدعی بودند، امامت را از محمد بن حنفیه به ارث برده اند، هیچیک نه از اهل بیت بودند و نه توانستند رضایت امام سجاد علیه السلام و فرزندان او، یعنی امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام را جلب کنند.

از دیدگاه مونتگمری وات، حکومت عباسیان و دلیل شکست امویان به وسیله آن ها به جهت حمایت و کمک های فراوان شیعیان صورت گرفت، از اینرو وی حکومت عباسی را سمبل و مظهر تشیع می داند. وی می گوید: «سرانجام نهضتی که عباسیان را به جای امویان نشاند از کمک فراوان شیعیان برخوردار گشت و از جنبه دینی می توان آن را، قبل از هر چیز مظهر تشیع دانست».(۱)

تشیع در عصر اموی مبهم تر و نامشخص تر از تشیع متأخرتر بود و دارای نظریه منسجم نبود. از نظر شیعه، امام دارای شخصیت کاریزماتیک و الوهی بود و گرایش شیعه بیشتر به این امر بود که ضرورت شرط برخورداری از موهبت منصوص امامت در همه اعضای خاندان بنی هاشم اعم از اینکه از اولاد فاطمه علیها السلام باشند یا نباشند؛ بالقوه وجود

۱- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۳۹.

دارد.(۱)به این جهت افرادی همچون مختار تلاش می نمودند تا از موقعیت کاریزماتیک امام استفاده نموده و به تثبیت موقعیت خویش بپردازند، اما از آنجا که امامان شیعه پس از شهادت امام حسین علیه السلام به سوی فعالیت های مستقیم سیاسی نرفتند و از نظر اعتقادی بر این باور بودند که امام موعودی خواهد آمد و ظلم را ریشه کن خواهد نمود، به این جهت افرادی همچون کیسانیه و یا دیگر فرقه های به وجود آمده در دو قرن نخست اسلام، به سوی مسأله مهدویت و موعود باوری گرایش پیدا نمودند و گاه پیروان بعضی از قیام کنندگان، شخصیت رهبر خود را با مسأله مهدویت گره می زدند. مونتگمری وات در این باره می گوید:

مختار مدعی شد که فرستاده امامی بر حق، محمد بن حنفیه است... شواهد چند دیگری مشابه جریان بالا وجود دارد، و در برخی از آنها، امامی که نیابت وی ادعا شده، مدعی نیابت را انکار کرده است. دیگران ظاهراً تا آینده ای که قابل پیش بینی نبود به کناره گیری از فعالیت سیاسی رضا داده بودند، و برای این رفتار، توجیه کلامی نیز یافتند و آن اینکه امام نمرده بلکه در غیبت است و در زمان موعود به عنوان مهدی (نوعی مسیح) رجعت خواهد کرد تا ظلم و ستم را از ریشه برکند و در کره ارض عدل را برقرار سازد.(۲)

مهدویّت از دیدگاه شیعه

مونتگمری وات هم چنین درباره اعتقاد شیعیان امامیه به مسأله مهدویت معتقد است که شیعیان تا زمان وفات امام حسن عسگری که امام یازدهم است و پس از وفات ایشان که امامت به حضرت مهدی علیه السلام منتقل می گردد، تصور نمی کردند که تعداد

ص:۲۷۱

۱- «گرایش، بیشتر این بود که ضرورت شرط برخورداری از کاریزما (موهبت الهی) برای امامت، در همه اعضای خاندان بنی هاشم از سلاله محمد بودن هیچگاه شرط اول نبود، بلکه حداکثر شرط فرعی بود، زیرا علی علیه السلام حائز این شرط نبود» (مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۳۹).
۲- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۴۱.

امامان بـه دوازده نفر ختـم می گردد و او ایـن انـدیشه را از اعتقـادات امـامیه می دانـد کـه بعـد از سـال ۸۷۴ به وجود آمـده است.(۱)دکتر جاسم حسین در نقد سخنان مونتگمری وات می گوید:

در عین حـال دلایـل متقنی وجود دارد که احـادیثی که مـدعی هسـتند قـائم عجـل الله تعالی فرجه الشـریف دوازدهمین اعقاب پیامبر(ص) باشد، قبل از ۸۷۴ میلادی نشـر یافته است. بنابراین لازم است بر این احادیث که هم زیدیه و اهل سـنت و هم امامیه نقـل کرده انـد، نظری بیفکنیم تـا مشـخص شود که علمـای امـامیه تـا چه میزان آن را تاییـد اعتقـادات خود مبنی بر اینکه امـام دوازدهم نه تنها از دنیا نرفته، بلکه در پرده غیبت به سر می برد، به کار برده اند.(۲)

از دیـدگاه وات، تفکر شـیعه بـا انـدیشه نص در امامت شـکل گرفت، مبنی بر اینکه در هر دوره و عصـری تنها یک امام وجود دارد و هر امامی جانشـینی خود را تعیین می کند. اما در دوره امویان، گروه های مختلفی به وجود آمدند که گاه این فکر را بر نمی تابیدند، به عنوان نمونه زیدیه که پیروان زید بن علی بودند که در سال ۱۲۳ه.ق قیام نموده بود، بر این باور بودند که امام باید زنده و حاضـر باشد و دارای دعوی علنی باشد. در واقع زیدیه تفسـیر دیگری از موضوع مهدویت داشتند. وات درباره این فرقه می گوید:

زیـدیه پیروان زید که در ۷۴۰م (۱۲۳ه.ق) قیام کرد، مشـی دیگری بر گزیدنـد، زیـدیه با اندیشه امام غائب اصـلاً بیگانه بودند، زیرا یکی از شـرایط امامت را آن می دانسـتند که دعوی آن علنی باشـد (و البته با پیروزی نظامی موثر افتد) قیام زید کوششـی بود واقع بینـانه برای ایجـاد دولتی به جـای دولت اموی، لـذا وی کوشـید تـا نه فقـط حمایت شـیعه بلکه هم چنین پشتیبانی اکثر مسلمانان را جلب کند.(۳)

عباسیان که به نفوذ و کثرت هواداران شیعه پی برده بودند، مدعی شدند که امامت به حق را

۱- به نقل از: جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۴۱.
۲- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۴۱.
۳- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۴۱.

به نص از محمد بن حنفیه به ارث برده اند و برای استحکام ادعاهای خود مسلمانان را به حمایت قائم آل محمد دعوت نمودند. مونتگمری وات در این باره می گوید:

نهضت عباسیان نمودار آمیزه ای است از عواطف دینی واقعی... و محاسبات سیاسی زیرکانه. عباسیان که به وسعت هواداری از تشیع پی برده بودند، مدعی شدند که امامت به حق را به نص از محمد بن حنفیه به ارث برده اند. با این همه چون متوجه ضعف این دعوی شدند در بیشتر تبلیغات خود، مسلمانان را به پشتیبانی از قائم آل محمد دعوت می کردند و هنگامی که معلوم شد این قائم آل محمد کیست، خود بر اریکه قدرت تکیه زده بودند(۱).

در مسیر موفقیت عباسیان، موالی در سطح وسیعی از عباسیان دفاع می نمودند و بر اثر این حمایت سهم شایسته ای از قدرت، نصیب آنان به ویژه ایرانیان و آرامیان ایرانی مآب شد و منزلت پائین موالی که به عنوان شهروندان درجه دوم تلقی می شدند، به تدریج جبران شد.

مونتگمری وات همچون پاره ای از دیگر مورخان معتقد است که علی رغم اینکه شیعه می گوید که امامان شیعه در زمان حیات خویش دارای مقبولیت تام و اکثر بودند، به نظر می رسد که چنین نبوده و آنها در زمان خود به طور محدودی مورد توجه بوده اند:

مهمترین نمونه بعضی از خصوصیات مذکور مربوط است به قبول دوازده امام در شاخه امامیه از شیعه. نویسندگان شیعه و حتی ملل و نحل نگاران سنی این احساس را در ما پدید می آورند که این امامان در طی حیات خود مورد قبول گروه وسیعی از پیروان خویش، و در واقع قسم اعظم نهضت تشیع بوده اند. با این همه مداقه در روایات شیعه درباره امامان روشن می سازد که چنین نبوده است.(۲)

مونتگمری وات در بخش « توسعه تشیع» به بیان

۱- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۴۲.

۲- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۶۸.

شکل گیری شیعه و اختلافی که بر سر جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود، اشاره می کند و می گوید: اعتقاد اصلی امامیه یا اثنی عشریه این بود که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، علی علیه السلام را به صراحت امام و پیشوای امت پس از خود تعیین نموده است و بر این باور هستند که تعیین جانشین به وسیله امام قبلی است، علاوه بر آن اعتقاد بر این دارند که خداوند امامان علیه السلام را از خطا مصون داشته، و آنان دارای حکومت مطلقه الهیه هستند. مونتگمری وات پس از بیان پاره ای از اعتقادات شیعه به بیان نگرش شیعه درباره مهدویت می پردازد، مبنی بر اینکه شخص مهدی موعود در افراد زیادی مصداق داده شده است.

در موارد متعددی از تاریخ متقدم تشیع، تصور مهدی موعود که در خاورمیانه رواج فراوان داشته، در این یا آن فرد از کسان بسیاری که گروهی کوچک آنان را به امامت پذیرفته بودند، مصداق می یافته است. بعد از ۸۷۴م (۲۶۰ه. ق) بعضی از رهبران سیاسی از دسته طرفدار قدرت مطلق دریافتند به جای امام حی و حاضر، امامی وجود دارد که معلوم نیست در کجا به سر می برد و ظهورش هر چند مآلاً روی خواهد داد، در آینده ای معلوم مورد انتظار نیست. این امر جوابگوی آمال دینی افراد بود و دست سیاست پیشگان را باز می گذاشت. بسیاری از گروههای مجزا، با تمایلات رافضی بر اساس قبول دوازده امام، در سازمانی شبیه یک حزب ادغام شدند، و این حزب یا فرقه از این پس امامیه نامیده شد، در این سازمان مذهبی، ابوسهل اسماعیل نوبختی (وفات: ۹۲۳م / ۳۱۱ ه. ق) سهم عمده داشت.. لذا پایان قرن نهم میلادی (اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری) دوره ای است که مذهب امامیه به شکل قطعی خود درآمد.(۱)

همانطور که پیش از این توضیح داده شده است،

ص:۲۷۴

۱- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، صص ۷۱ – ۷۰.

عـدم شـناخت توده مردم نسـبت به امام بعـدی و تنها مشـخص بودن امام برای یک عده محدود از پیروان هر یک از امامان، به دلیـل خفقان و اسـتبداد شدیـد دوره عباسـی بوده است، به طوری که یکی از بارزترین مصادیق تقیه، پنهان مانـدن امام از توده مردم بوده است و امامان نمی توانسـتند خود را صـریح و علنی برای همه مردم معرفی کنند و این کار می توانسته موجب کشته شـدن آنـان از جـانب حاکمـان بنی عبـاس گردد، از اینرو مشـخص نبـودن امامـان اهـل بیـت در میـان جـامعه خـود از فوایـد و کارکردهای مثبت این پنهان کاری بوده است وهمانطور که در روایتی از امام باقر علیه السلام پیش از این مطرح شد، اگر یک امام خود را معرفی می کرد. این امر کافی بود تا کشـته شود، طبیعی است که این امر موجب می شده است تا عده ای به جهت نشـناختن امامـان بـه دنبـال افرادی دیگر غیر از امامـان، حرکـت کننـد، بـه این جهت در زمـان هریـک از امامـان، افراد دیگر و گروههای دیگری بوده انـد که ادعا بر سـر امامت آنان شـده است و فرقه های زیدیه، اسـماعیلیه، واقفیه و امثال آن ها به وجود آمـده است، و با وجود آنکه امامان شـیعه راضـی به گمراهی توده مردم نبوده اند، اما این وضـعیت بر آنان تحمیل شده است و توانسـتند از این وضـعیت به وجود آمده، به بهترین شکل بهره برداری کنند و خود را در میان این اختلافات پنهان سازند. بنا بر این بایـد گفت که در اواخر قرن دوم و اوایـل قرن سوم هجری، تنها دوره ای است که مـذهب امامیه توانست به راحتی خود را مطرح سـازد نه اینکه در این دوره شـکل گرفته باشـد و میان این دو مقوله فرق زیادی است. علی رغم اینکه مونتگمری وات و پاره ای از اندیشـمندان مدعی هسـتند که شـیعه در پایان قرن دوم و اوایل قرن سوم شکل گرفت، باید گفت شیعه در این دوره تـوانست خـود را به صـورت عمومی و همگـانی مطرح سـازد، و گرنه از ابتـدای قرن نخست نیز، طبق روایـاتی که از پیـامبر در حدیث جابر و از دیگر

روایاتی که در مصحف علی علیه السلام، مصحف فاطمه علیها السلام، و جفر و جامعه امام صادق علیه السلام و دیگر مصحف های ائمه اطهار مانده بود، به اسم ائمه یکی پس از دیگری اشاره شده بود، و تنها می توان گفت که در قرون بعدی این شرایط برای اعلام عمومی اسم ائمه تحقق یافت. بنا بر این اگر در کتاب هایی همچون فرق الشیعه، احساس می شود که در زمان ائمه، شناخت امام بعدی کاری دشوار و همراه با شک و تردید است، این امر نه از جنبه ثبوت و تردید در اصل مسأله، بلکه از جنبه اثبات و شناخت عمومی مردم بوده است که بر اساس شرایط دوران، تحقق یافته است و در واقع شرایط به طوری نبوده تا اسم و شخصیت امامان به صورت همگانی و عمومی اعلام شود، از اینرو مونتگمری وات نیز همچون پاره ای از اندیشمندان معاصر به سوی این نظریه گرایش یافته است که شیعه در گذر زمان شکل گرفته و افکار کلامی و اعتقادی آن تدوین یافت است.(۱)

ص:۲۷۶

۱- به نظر می رسد، سخنان آقای مدرسی طباطبائی در کتاب «شیعه در فرایند تکامل» و همچنین مطالب اسماعیل نوبختی در کتاب «فرق الشیعه» بر اساس توصیف تاریخی فرقه های شیعه صورت گرفته است و آنان تنها خواسته اند به نقل تاریخی موضوع به دور از هرگونه تحلیل کلامی بپردازند، مبنی بر اینکه در دوره بنی عباس همه مردم امام زمان خود را نمی شناختند و به این جهت گاه به گمراهی می رفتند و با افرادی دیگر بیعت می نمودند، اما افرادی همچون احمد کاتب خواسته اند از این مسأله تاریخی در کتاب «تطورالفکر السیاسی من الشوری الی ولایه الفقیه» به استنتاجی کلامی برسند و علاوه بر مقام اثبات در عدم شناخت مردم نسبت به امامان به یک نتیجه ثبوتی نیز برسند، مبنی بر اینکه از اول اسم و تعداد امامان هم مشخص نبوده است، حال آنکه عدم شناخت همگانی مردم، به جهت دلیل تاریخی و شرایط خفقان بار دوره بنی عباس بوده است، اما این امر هیچ ربطی به اصل امامت امامان ندارد و هر چند همه مردم امام زمان خود را نمی شناختند، اما عده ای از اصحاب و مومنان بودند که می دانستند، امام بعدی و یا امامان بعدی چه کسی نیز می باشد و حالت تردیدی که برای همه مردم بوده، برای اصحاب خاص و مومنان درجه یک و نزدیک به ائمه وجود نداشته است.

از نکته های قابل توجه مونتگمری وات در فصل هفتم از کتاب «فلسفه و کلام اسلامی» در بخش «توسعه تشیع» این است که وی پیدایش و تاسیس پاره ای از مفاهیم همچون خلیفه و یا امام را در فرهنگ شیعی، متاثر از اندیشه پاره ای از فیلسوفان همچون فارابی می داند. فارابی نظریه ای سیاسی مبتنی بر کتاب جمهوریت و رساله نوامیس افلاطون و با تاثیرپذیری از ارسطو و افکار نو افلاطونیان ارائه داد و در مرکز اندیشه فلسفی وی، وجود اول یا وجود مطلق قرار گرفته است و از وجود اول، دیگر موجودات به ترتیب و به طور سلسله مراتب به وجود می آیند، از اینرو وات معتقد است، این تفکر فیلسوفان یونانی که بر فیلسوفان بعد از فارابی اثر گذارد، هم چنین بر اعتقادات کلامی شیعه نیز اثر گذاشته است، از اینرو می گوید: « فلسفه فارابی را می توان فراهم آورنده پایه و اساس تشیع امامیه تلقی کرد، چه بسا همین امر باعث شده که فارابی در محیط شیعی حلب پذیرفته شود».(۱) مونتگمری وات پس از بیان افکار شیعه به

ص:۲۷۷

۱- « از وجود اول است که تمام موجودات، با سلسله مراتب، صادر می شوند. همانند آن در دولت نیز رئیسی وجود دارد که تمام قدرت های دولتی به اعتبار اینکه به افراد، مراتبی درخور آنان می دهد، از او ناشی می شوند.. فارابی در همه جا اصطلاحات عام (مانند رئیس به جای امام یا خلیفه) را به کار می برد، اصطلاحاتی که می توان آن ها را هم بر دولت های غیر اسلامی منطبق ساخت و هم بر دولت های اسلامی، ولی وی در درجه اول جهان اسلامی را در مد نظر دارد. «رئیس اول» دولت آرمانی وی پیامبری است که بهترین صفات یک فیلسوف راستین را نیز داراست. بعد از پیامبر «رئیس دوم» قرار دارد که از حیث صفات، مختصری با رئیس اول باید فرق داشته باشد. آنچه را در مورد «رئیس دوم» گفته است، می توان به طریقی تفسیر کرد که کما بیش با امام فرقه امامیه یکی باشد» (مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۷۲).

بعضی از شاخه ها و فرقه های آن اشاره می کند، از جمله اینکه علاوه بر فرقه امامیه، به فرقه اسماعیلیه از دیگر شاخه های شیعه اشاره می کند و درباره اعتقاد آنان می گوید:

اسماعیلیه یک سلسله «امامان غایب» بودند، ولی بر خلاف امامیه با امامان خود حداقل در مواقعی تماس واقعی داشتند و کار دعوت تحت نظارت امام صورت می گرفت. ظاهراً دامنه این دعوت تا عراق، سوریه، یمن و شمال افریقا کشیده می شده. سرانجام در شمال افریقا موفقیت حاصل شد و آنچه به نام دولت فاطمی مشهور است به سال ۹۰۹ م (۲۹۷ ه. ق) در تونس، در زمان شخصی که مدعی بود از اولاد اسماعیل است، تأسیس گردید(۱).

مونتگمر وات در فصل بیست و یکم از کتاب فلسفه و کلام اسلامی نیز هم چنین درباره دگرگونی شیعه سخن گفته است. وی معتقد است که دگرگونی شیعه در سال ۱۵۰۲ م (۹۰۷ ه. ق)، یعنی در زمان تأسیس سلسله صفویه به وسیله شاه اسماعیل صفوی به وجود آمده است. در این دوره مذهب شیعه، دین رسمی ایران قلمداد گردید. وی درباره سه گرایش اخباریون، اصولیون (اهل اجتهاد) و شیخیه سخن می گوید.

مونتگمری وات درباره شیخ احمد احسائی (۱۱۵۷ - ۱۲۴۲ ه. ق) موسس فرقه شیخیه معتقد است که آراء او آمیخته با فلسفه بوده است و او را تحت تاثیر فیلسوف متقدم خود صدرالمتالهین و هم چنین علاقه مند به عرفان می دانست، در حالی که باید خاطر نشان نمود که شیخ احمد احسائی شدیداً مخالف با ملاصدرا بود و بر عرشیه او شرح می نویسد و در آنجا به انتقاد و نقد او می پردازد، به علاوه وی شدیداً با عرفان ابن عربی مخالف بود و او را به جای محیی الدین ممیت

۱- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۷۳.

الدین می دانست.

وات معتقد است، رشد حکمت ذوقی در میان شیخیه در اواسط قرن نوزدهم، موجب شد تا فرقه بابیت و بهائیت به وجود بیاید، دو فرقه ای که تحت تاثیر افکار و اندیشه های فرقه شیخیه به وجود آمدند. وی درباره این دو فرقه نیز می گوید:

جریان رشد حکمت ذوقی در میان شیخیه، در اواسط قرن نوزدهم، تکامل یافت و به صورت بابیگری و بهائیگری درآمد. بابیگری و بهائیگری هر چند در آغاز به صورت نهضت های انشعابی در داخل جامعه اسلامی ظهور کردند، در جریان رشد به فرق جداگانه ای خارج از اسلام تبدیل شدند و لذا از حوزه این تحقیق بیرون اند.(۱)

همچنین مونتگمری وات درباره اسلام داوری هایی دارد که بعضی از آن ها نادرست و بر خلاف تفکر عالمان اسلامی می باشد، از جمله اینکه وی در کتاب «محمد، پیامبر و سیاستمدار» می گوید که پیامبر اسلام در آغاز نبوتش گمان می کرد، کسی که به او وحی می کند خداست، ولی بعدها عقیده پیدا کرد که آن کس، جبرئیل است یا در همین اثر می گوید که ظاهراً محمد برای گوش دادن به الهامات، روشی مخصوص داشته است و اگر وحیی به او نازل می شد که احتیاج به اصلاح داشت، آن را اصلاح می کرد.(۲)

۱- مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰، ص ۱۸۴.
۲- مصطفی حسینی، نقد آثار خاورشناسان، ص ۱۵۱.

نگرش برنارد لوئیس پیرامون مهدویت

اشاره

ص:۲۸۱

مقدمه

یکی از مستشرقان غربی که در زمینه تاریخ اسلام و اندیشه های سیاسی کشورهای خاورمیانه پژوهش نموده است، برنارد لوئیس است. وی پیرامون اندیشه های سیاسی اسلام و شیعه دارای پژوهش های وسیع و عمیقی است و در غرب شخصیت برجسته و صاحب نامی تلقی می گردد(۱). وی یهودی و انگلیسی است که درباره تاریخ اسلام و تعامل میان اسلام و غرب، اندیشه های سیاسی جهان اسلام، اندیشه های سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی ایران و به ویژه فرقه اسماعیلیه، صاحب نظر و دارای تالیفات فراوانی است. بعضی معتقدند که برنارد لوئیس برجسته ترین شخصیت علمی و دانشگاهی یهودی زنده در حوزه اسلام شناسی و مطالعات خاور میانه به شمار می رود که هم اکنون در دانشگاه پرینستون امریکا تدریس می کند.

برنارد لوئیس در سال ۱۹۳۶ از دانشکده مطالعات شرق شناسی دانشگاه لندن، لیسانس خود را در رشته تاریخ، با تأکید بر تاریخ خاورمیانه، دریافت نموده است، سپس در دانشگاه پاریس به اخذ فوق لیسانس نائل شد و در سال ۱۹۳۹ دکترای خود را در رشته تاریخ کسب کرد و سپس از این تاریخ به عنوان استادیار در رشته تاریخ اسلام در دانشکده مطالعات شرق شناسی دانشگاه لندن مشغول به تدریس شده است و تا سال ۱۹۷۴ در آن جا به تدریس اشتغال داشت، سپس در دانشگاه پرینستون به تدریس پرداخت و تا

۱- Bernard Lewis (۱۹۱۶ -)

سال ۱۹۸۶ به عنوان استاد ممتاز مطالعات خاور نزدیک در آنجا حضور داشت. زمینه هایی همچون تاریخ اسلام در سده های میانه و به ویژه بررسی فرقه اسماعیلیه، و هم چنین خاورمیانه معاصر از موضوعات مورد علاقه و تدریس وی بوده است. وی مدتی نیز عضو هیئت ویراستاران دائره المعارف اسلام بوده و در این مجموعه، مقالاتی نیز نوشته است و مدخل هایی همچون «امام رضا علیه السلام » و «امام هادی علیه السلام » و «علویان» به قلم اوست. بسیاری از آثار مکتوب برنارد لوئیس به زبان های متفاوت و زنده دنیا ترجمه شده است. وی با توجه به اینکه یهودی نیز می باشد در سال های گذشته به حمایت از رژیم اشغالگر اسرائیل و صهیونیسم پرداخته و در سمینار تل آویو که درباره مبانی فکری شیعه نیز بوده، حضور جدی داشته است و در تحلیل عناصر فکری و اعتقادی شیعه و به ویژه در تحلیل انقلاب ایران، مسأله مهدویت را به عنوان یکی از مولفه های اصلی فکر شیعه مطرح نموده است.

نگرش برنارد لوئیس درباره فرقه های شیعه و رابطه آنها با مهدویت

وی درباره ایجاد تفکر شیعه، معتقد است که شیعه در ابتدای پیدایش خود که بر سر جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مطرح شد، شکلی عربی داشت و هم چنین در نیم سده نخستین تاریخ اسلامی، صبغه غیر دینی داشت و پیروان حضرت علی علیه السلام تلاش نمی نمودند تا خود را در اعتقادات اسلامی از بقیه امت اسلامی جدا سازند:

تشیع با رحلت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم به صورت یک نهضت کاملا سیاسی که خواستار جانشینی حضرت علی علیه السلام به جای پیامبر اسلام بود، آغاز گشت.... در نیم قرن نخستین دوره اسلامی، تشیع صبغه و خصلت غیر دینی خود را حفظ کرد. پیروان و هواخواهان حضرت علی علیه السلام و علویان که « اهل النص و التعیین» نامیده می شدند از هیچ روی با بقیه امت اسلامی در اعتقادات دینی اختلاف نداشتند... این گروه مطلقا عرب

ص:۲۸۳

بودند و هیچ کوششی نیز برای جلب هواداری و پشتیبانی اقوام و نژادهای تابع دولت اسلامی نمی کردند.(۱)

برنارد لوئیس معتقد است شیعه به جهت عدم کسب موفقیت به عنوان یک حزب یا گروه عربی، کوشید تا بتواند به عنوان یک فرقه مذهبی جای خود را باز کند؛ از اینرو موالی و ایرانی های ناراضی و ظلم شده از جانب عربها که مستعد پذیرش هر جریان مذهبی بودند تا بتوانند انتقام خود را از عربها بگیرند، به این فرقه پیوستند و به تدریج با پیوستن ایرانی ها - موالی — به این جنبش، و هم چنین پیوستن تازه مسلمانان آرامی، سوری و غیره به جنبش شیعه و از طرفی آمیخته شدن اعتقادات مسیحی؛ ایرانی و بابلی قدیم در تفکر اعتقادی شیعه، موجب شد تا این تفکر چهره ای سیاسی و مخالف با دولت و اندیشه های سنی به خود بگیرد.(۲) به تدریج تشیع موالی که نماینده تفکر انقلابی و مخالف بود، از ایران فراتر رفت و همه طبقات مظلوم و مستضعف عراق، شام و بحرین را با خود همسوی نمود.

از اینرو خلاصه سخنان برنارد لوئیس این است که شیعه هم چهره ای مخالف با تفکر اهل سنت به خود گرفت و هم چهره ای ایرانی و التقاطی از اندیشه های مذاهب و تمدنهای متعدد را به خود گرفت.

به علاوه وی معتقد است، یکی از مولفه هایی که موجب شد تا شیعه _ که در ابتدا شکل عربی داشت _ تبدیل به تشیع موالی و ایرانی گردد، پیدایش اعتقاد به مهدویت و مهدی باوری است. برنارد لوئیس می گوید، امام مهدی علیه السلام که دارای چهره ای اسرار آمیز و مهم در متون دینی بود؛ بنا به سخن دارمستتر اندیشه ای بود که توسط ایرانی ها

۱- برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره ای، انتشارات توس، تهران، س ۱۳۶۲، صص ۳۳ — ۳۲.

۲- برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره ای، انتشارات توس، تهران، س ۱۳۶۲، ص ۳۲.

وارد تفکر شیعه شد و آن را دارای ریشه ای ایرانی می داند:

یکی از نشانه های ویژه تغییر تشیع عربی به تشیع موالی [ایرانی] پیدایش اندیشه مهدی و مهدویت است. امام شیعه از یک نامزد سیاسی کسب قدرت به صورت شخصیتی اسرار آمیز با اهمیت دینی بسیار، نخست به صورت یک مسیح و سپس به صورت مظهری از الوهیت بیرون آمد. پیدایش این اندیشه های معادی به منابع مختلف نسبت داده شده است. دارمستتر این عقیده را از اصلی ایرانی می داند. وی می گوید که این اندیشه را توده های ایرانی «نیمچه» مسلمان وارد اسلام کردند. اینان با خود اندیشه هند و اروپایی یک خاندان برگزیده از جانب خدا را که منتقل کننده فرّه یزدانی از نسلی به نسل دیگر بود و سرانجام از میان آنها سوشیانتی یا مسیحی بر می خاست؛ به اسلام آوردند و این مفهوم را به خاندان پیامبر و شخصیت علی علیه السلام منتقل ساختند.(۱)

سپس برنارد لوئیس می گوید: در برابر نگرش او که مهدویت را دارای ریشه ایرانی می داند، بعضی مانند اسنوک دخویه معتقدند که اعتقاد به مهدویت از اصلی مسیحی، یعنی بازگشت مسیح علیه السلام گرفته شده است و یا گیدی به تقلید از دارمستتر، اما به شکل افراطی تر پیدایش اندیشه های شیعی را نتیجه تبلیغات عمده ایرانیان ثنوی مذهب می داند. و در این میان وی ماسینیون را تنها شخصی می داند که معتقد است اندیشه مهدویت مولفه ای جدی و اصیل در متون اسلامی است که صرفاً شرایط اجتماعی و سیاسی بر آن اثر گذارده است:

اسنوک معتقد به اصلی مسیحی بر پایه اندیشه بازگشت عیسی علیه السلام و پایان جهان در مسیحیت است. گیدی از دارمستتر تبعیت می کند و حتی از او گام فراتر می نهد و پیدایش اندیشه های افراط را نتیجه تبلیغات عمده ایرانیان ثنوی مذهب می داند و بالاخره ماسینیون، مهدویت را یک اندیشه اصیل اسلامی می شمارد که از قرآن، احادیث اسلامی و قصص عرب

۱- برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره ای، انتشارات توس، تهران، س ۱۳۶۲، صص ۳۳ – ۳۲.

سرچشمه گرفته است و شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی آن را به صورتی که می بینیم، تحول بخشیده است.(۱)

لوئیس پس از طرح این بحث به طرح نظر بعضی از مورخان مسلمان مبنی بر پیدایش تشیع توسط عبدالله بن سبأ، یهودی تازه مسلمان شده و غالی نسبت به شخصیت امام علی علیه السلام پرداخته و خود به مخالفت با این نظریه می پردازد و آن را مردود می پندارد. در واقع وی بیشتر با نظریه نخست مبنی بر پیدایش شیعه توسط موالی و مخالفان با اهل سنت، به جهت ایجاد تحول سیاسی، گرایش دارد و نظرات دیگران را به عنوان آراء مرجوح و بررسی تاریخی آراء در این زمینه، طرح می کند.

لوئیس معتقد است که واژه مهدی ممکن است درباره علی بی ابیطالب علیه السلام، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام به کار رفته باشد، اما برای اولین بار به صورت جدی و به صورت یک ایده ای میسحا باورانه یا به تعبیر دیگر منجی گرایانه درباره قیام مختار ثقفی به کار رفته است:

واژه مهدی علیه السلام به معنائی کاملاً افتخاری و سیاسی در وصف علی بی ابیطالب علیه السلام، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام به کار رفته باشد، اما نخستین کاربرد غیر قابل خدشه آن در یک بافت مسیحائی در قیام مختار ثقفی در سال ۶۶/۶۸۵ می باشد. مختار تبلیغ می کرد که محمد بن الحنفیه، یکی از پسران علی بن ابیطالب علیه السلام از یک زن حنفی، مهدی و قائم منتظر است... کوفه در هنگامی که مختار قیام خویش را آغاز نهاد زمینه مساعد و باروری برای جنبش های التقاطی،مسیحائی و قیامهای اجتماعی بود.. چون از فرزندان علی علیه السلام از نسل فاطمه علیه السلام کسی که دارای سنی مقتضی باشد در دسترس نبود، مختار محمد بن الحنفیه را به عنوان امام و مهدی برگزید... جنبش با سرعت گسترش یافت و بسیاری از پیروان آن تبلیغ می کردند که محمد بن حنفیه به راستی نمرده است، بلکه از انظار پنهان

۱- برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره ای، انتشارات توس، تهران، س ۱۳۶۲، ص ۳۳.

شـده است و سـرانجام باز خواهـد آمـد و دنیا را از عدالت و مساوات پر خواهد کرد، همچنان که اکنون از ظلم و محرومیت پر است.(۱)

لوئیس معتقـد است که به این ترتیب برای اولین بـار مبـاحث مهـدویماننـد بحث «غیبت» و «رجعت» که از ویژگی های تقریباً تمام فرق شـیعه است، پدید آمد و پس از قیام مختار و کیسانیه پس از هفتاد سال، جریان اسماعیلیه به وقوع پیوست. وی معتقد است که در طول تاریخ قرن اول اسـلام، فرقه های زیادی پدید آمدند که حتی قابل شـمارش نیستند و همه آنها خود را به امام علی علیه السلام منسوب می نمودند و چون شورششان شکست می خورد، به سمت اسطوره گرایی می رفتند. به طوری که وی در بیان افکار اسـماعیلیه معتقد است که وجود این فرقه ها قبل از شکل گیری اسماعیلیه در به وجود آمدن آن تأثیرداشته است. از اینرو وی پاره ای از این فرقه ها را نام می برد:

۱. کربیه: پیروان ابن کرب و حمزه بن عمـاره البربری. اینان معتقـد بودنـد که محمـد بن حنفیه نمرده است، بلکه از انظار پنهان شـده است و باز می گردد و حکومت عـدل الهی را در زمین بر پا می کنـد؛ سـپس حمزه اعلام نمود که محمـد بن حنفیه خدا بود و وی پیـامبر و رسول اوست؛ بعـدها از میـان پیروان حمزه افرادی همچون «صائـد» و «بیان» آمدنـد و «بیان» خود فرقه ای را تاسیس نمود.

۲. کیسانیه: پیروان محمـد بن حنفیه بودنـد که معتقد بودند وی در کوه رضوی در حجاز پنهان است؛ روزی باز خواهد گشـت که سید حمیر نیز در ابتدا از پیروان این فرقه بود و سپس به امام صادق علیه السلام پیوست.

۳. هاشـمیه: آنـان معتقـد بودنـد که امامت از محمـد حنفیه به پسـرش ابوهاشم رسـیده است. از این گروه عـده ای به مهـدویت ابوهاشم قائل شدند. پس از وفات هاشم در سال ۹۸/۷۱۶ پیروان او به

۱- برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره ای، انتشارات توس، تهران، س ۱۳۶۲، ص ۳۴.

چهار دسته تقسیم شدند که عبارتند از:

الف. عده ای برادر هاشم به نام علی بن محمد را جانشین هاشم و سپس خاندان عباسیان را جانشین می دانستند.

ب. عده ای عبدالله بن معاویه یکی از اخلاف ابوطالب پدر علی علیه السلام را جانشین هاشم می دانستند. این دسته را به نام عبدالله بن حارث که سرانجام به عبداله بن معاویه پیوسته بود؛ حارثیه می نامند.

ج. دسته ای که معتقد بودند که امامت از هاشم به محمد بن علی از خاندان عباس که در شام بود؛ رسیده است و اینان را راوندیه گویند.

د. عده ای که معتقد بودند که ابوهاشم قائم و مهدی است و رجعت خواهد کرد؛ که یکی از پیروان او به نام «بیان» که بعدها مدعی جانشینی ابوهاشم شده بود، به این گروه پیوست که او را در سال ۱۱۹/۷۳۷ دستگیر کردند و اعدام نمودند.

وجه مشترک همه این فرقه ها این است که نسبت به امامان غلو می نمودند و اموری خارق العاده و غیر طبیعی را به آنان نسبت می دادند؛ به طوری که امامان را به سر حد خدا بودن کشاندند.(۱) لوئیس پس از بررسی جریان مدعیان دروغین مهدویت به بررسی فرقه اسماعیلیه می پردازد.

وی در کتاب «فدائیان اسماعیلی» در بیان شیعه دوازده امامی می پردازد و این فرقه را میانه رو و معتدل می خواند:

اعقاب موسی تا امام دوازدهم که در حدود سال ۸۷۳ م (مطابق ۲۶۰ هجری) از نظرها غایب شد و هنوز امام منتظر و یا مهدی موعود اکثریت شیعیان است، به امامت خود ادامه دادند. پیروان این دوازده امام به اثنی عشری یا دوازده امامی معروفند، و میانه روترین و معتدلترین فرقه شیعه را تشکیل می دهند. اختلافات آنها با اکثریت اهل تسنن محدود به پاره ای

۱- برنارد لوئیس، تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره ای، انتشارات توس، تهران، س ۱۳۶۲، صص ۳۷ – ۳۶ (خواندن این بخش از کتاب لوئیس در بیان مدعیان مهدویت«متمهدیان» صص ۳۶ – ۵۲، بسیار لازم و قابل تأمل است).

از معتقدات است که در سالهای اخیر از اهمیتشان بسیار کاسته شده است. مذهب شیعه اثنی عشری از قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری) مذهب رسمی ایران بوده است.(۱)

برنارد لوئیس از جمله اندیشمندان سیاسی یهودی است که شدیداً مواضع ضد ایرانی دارد و همواره همچون بعضی از نظریه پردازان غربی همچون دانیل پایپ، جهان غرب را از حکومت ایران برحذر می دارد. وی در سال ۸۵ که مسأله انرژی هسته ای توسط ایران مطرح شد و غربیان با ایران به مخالفت برخاستند، به پیشگویی درباره استفاده ایران از بمب هسته ای بر علیه اسرائیل پرداخت و زمان خاصی را برای این پیشگویی خود مطرح نمود که این پیشگویی های او خود دلیلی بر علائق یهودی وی است.(۲)وی در مقاله ای که در زمان

ص:۲۸۹

۱- برنارد لوئیس، فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره ای، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۴۰.

۲- برنارد لوئیس، استاد دانشگاه پرینستون، با انتشار مقاله ای در وال استریت ژورنال (۸ اوت ۲۰۰۶) مدعی شد که ۲۲ اوت ۲۰۰۶ (۳۱ مرداد ۱۳۸۵) زمان مناسبی است که اسرائیل مورد حمله اتمی ایران قرار گیرد. لوئیس با این پیش فرض تحلیل خود را آغاز کرد که گویا ایران مجهز به سلاح اتمی است. او نوشت: تمایز اساسی ایران با سایر کشورهای دارای بمب اتمی جهان بینی الهامی حاکم بر مقامات دولتی ایران است که نوجوانان ایرانی را، از مدرسه، برای «مبارزه نهایی جهانی» علیه «دشمن شیطانی» و «شهادت» پرورش می دهند. حمله مستقیم به ایالات متحده آمریکا کمتر مورد توجه ایران است ولی «اسرائیل هدفی نزدیک تر و آسان تر» به شمار می رود. ایران عملیات تخریبی خود علیه آمریکا را به طور غیرمستقیم، از طریق مجهز کردن تروریست ها به بمب، انجام می دهد، ولی در مورد اسرائیل هدف آن قدر کوچک است که بتواند آماج بمباران هوایی مستقیم ایران قرار گیرد. لوئیس به اظهارات مقامات ایران استناد می کند که پاسخ خود در مسئله انرژی هسته ای را در ۲۲ اوت (عید مبعث) خواهند داد. این روز برابر است با ۲۷ رجب؛ و چون مسلمانان شب ۲۷ رجب را «لیله المعراج» می دانند، پس ۲۲ اوت ۲۰۰۶ زمان مناسبی است برای حمله اتمی ایران برای پایان دادن به موجودیت اسرائیل و (اگر ضرورت داشت تمامی جهان). چنان که می بینیم، برنارد لوئیس مدعی نیست که ایران در ۲۲ اوت ۲۰۰۶ قطعاً به اسرائیل حمله اتمی خواهد کرد. او پیش فرض هایی اثبات نشده را در کنار هم می چیند و بر بنیاد این شالوده پوشالی نتیجه ای مبهم می گیرد: اگر ایران دارای بمب اتمی باشد، اگر ایران قصد نابود کردن اسرائیل از طریق تهاجم اتمی را داشته باشد، اگر زندگی مردم یهودی و مسیحی و مسلمان مقیم فلسطین اشغالی برای ایران اهمیت نداشته باشد، پس لیله المعراج ۱۴۲۷ ق. بهترین زمان برای بمباران اتمی اسرائیل است. (به نقل از پایگاه خبری - تحلیلی شریف نیوز)

طرح انرژی هسته ای از جانب ایران، در مورخه مرداد سال ۸۵ نوشته بود، مدعی شد که روز ۲۲ اوت که مصادف با ۲۷ رجب و به تعبیر مسلمانان لیله المعراج است _ روزی که دولت ایران می خواست خبر دستیابی خود به آب سنگین را که جزئی از پروژه هسته ای بود به اطلاع مردم برساند _ روز حمله موشکی ایران به اسرائیل خواهد بود. برنارد لوئیس قبل از رسیدن به این تاریخ، پیشگویی خود را در سطح جهان در رسانه ها منتشر نمود و به جهت شهرت و اهمیتی که در حوزه سیاست و روابط بین الملل دارد، مورد توجه رسانه ها قرار گرفت. وی اعلام نمود که روز ۲۲ اوت روز پایانی و آخر جهان است و هم چنین اضافه نمود که این روز، یعنی ۲۷ رجب برای مسلمانان اهمیت دارد و شبی است که پیامبر اسلام از بیت المقدس به معراج رفته است، به همین جهت در این روز مسلمانان به اسرائیل بمب هسته ای خواهند زد. بر اساس این پیشگویی، لوئیس شروع به قلم فرسایی نمود و معتقد بود که پس از حمله ایران به اسرائیل، جنگ جهانی رخ خواهد داد، زیرا امریکا به حمایت اسرائیل به پا خواهد خواست و پس از آن کشورهای منطقه

ص:۲۹۰

به حمایت ایران خواهند برخاست و کم کم جنگ جهانی سوم همه جای دنیا را فرا خواهد گرفت.

به این ترتیب لوئیس سناریویی را ساخت که بسیار تعجب آور بود و در این راستا وی به تایید نظریه هانتینگتون مبنی بر جنگ تمدنها پرداخت و معتقد شد که نظریه هانتینگتون _ که پیشگویی نموده بود که در قرن بیست و یک تمدنها به جنگ با یکدیگر خواهند برخاست _ صحیح می باشد.

از جمله سخنان اعجاب آور لوئیس درباره ایران این است که وی در مصاحبه با روزنامه ایتالیایی لاستامپا می گوید، حکومت ایران خطری جدی برای منطقه و هم چنین برای امنیت غرب است و اضافه می کند که مردم این کشور با استفاده از حربه مبارزات دموکراتیک و مردمی، سرگرم آماده ساختن خود برای رهایی از حکومت کنونی هستند و اگر تاکنون وارد عمل نشده اند، به خاطر واهمه از حمایت های غرب از جمهوری اسلامی است. یا در جایی دیگر از مصاحبه می گوید که تهران نیازی به نیروگاه اتمی برای تامین احتیاج های انرژی ندارد و مقصد او از توسعه برنامه های هسته ای، دستیابی به بمب و ورود به جرگه کشورهای صاحب تسلیحات اتمی است. وی پس از این می افزاید که جمهوری اسلامی با دستیابی به بمب اتمی خواهد توانست با قدرت های جهانی بر سر میز مذاکره بنشیند.

آثار و تالیفات برنارد لوئیس

با توجه به احاطه علمی و جامعیت وی در علوم شرقی و زبانهای متعدد، دارای آثار زیادی در زمینه تاریخ تمدن اسلامی و فرهنگ اسلامی است، پاره ای از آثار وی عبارتند از:

۱. اعراب در خاورمیانه (۱۹۵۰)؛

۲. پیدایش ترکیه جدید (۱۹۶۱)؛(۱)

۳. استانبول و تمدن امپراطوری عثمانی (۱۹۶۳)؛(۲)

۴. حشاشین، فرقه ای تندرو در اسلام (۱۹۶۷)؛(۳)

۵. خاور میانه (دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز)؛(۴)

۶. نخستین مسلمانان در اروپا (۱۹۸۲)؛

۷. زبان سیاسی اسلام (۱۹۸۸)؛(۵)

۸. نژاد و بردگی در خاورمیانه (۱۹۹۰)؛

۹. اسلام و غرب (۱۹۹۳)؛

۱۰. برخورد فرهنگ ها، یهودیان، مسیحیان و مسلمانان؛(۶)

۱۱. شکل یابی خاورمیانه جدید (۱۹۹۶)؛

۱۲. هویت چندگانه خاورمیانه (۱۹۹۹)؛

۱۳. موزائیک خاورمیانه، خرده هایی از زندگی نامه ها و تاریخ (۲۰۰۰)؛

۱۴. مشکل از کجا آغاز شد (۲۰۰۲)؛(۷)

۱۵. برخورد تمدن ها (چالش سنت و مدرنیته)؛(۸)

۱- برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، محسن علی سبحانی، بی جا، تاریخ ۱۳۷۲.
۲- _______، استانبول و تمدن امپراطوری عثمانی، ماه ملک بهار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، س ۱۳۵۰.
۳- _______، حشاشین فرقه ای تندرو در اسلام، حسن خاکبار محسنی، کتاب زمان، تهران، س ۱۳۸۳.
۴- _______، خاور میانه دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز، حسن کامشاد، نشر نی، تهران، س ۱۳۸۱.
۵- _______، زبان سیاسی اسلام، غلامرضا بهروز لک، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، س ۱۳۷۸.
۶- _______، برخورد فرهنگ ها، یهودیت، مسیحیان و مسلمانان، نادر شیخ زادگان، مرکز، تهران، س ۱۳۸۱/ ترجمه دیگری از این کتاب شده است که با عنوان ذیل چاپ شده است: برنارد لوئیس، برخورد فرهنگ ها، یهودیان، مسیحیان و مسلمانان،

بهمن دخت اویسی، نشر فرزان، تهران، س ۱۳۸۰
۷- ________، مشکل از کجا آغاز شد، شهریار خواجیان، نشر اختران، تهران، س ۱۳۸۴.
۸- برنارد لوئیس، کارن آرمسترانگ و ویسلاو ژیگولسکی، برخورد تمدن ها (چالش سنت و مدرنیته)، غلامحسین میرزا صالح، انتشارات مازیار، تهران، س ۱۳۸۲.

۱۶. فدائیان اسماعیلی؛(۱)

۱۷. تاریخ اسماعیلیان.(۲)

دین و سیاست در اسلام و مسیحیت

با توجه به اینکه بخشی از مطالعات و پژوهش های برنارد لوئیس درباره تاریخ اسلام و تحولات سیاسی خاورمیانه و از جمله انقلاب اسلامی ایران است، وی انقلاب ایران را در عصر حاضر، مبتنی بر تفکر مسلمانان در اعتقاد به دخالت دین در حوزه های متفاوت زندگی می داند و معتقد است که انقلاب ایران نماد و تاییدی بر این تفکر است که اندیشه اسلام و مسلمانان درباره دین برخلاف اندیشه غربیان درباره دین است، زیرا دین در زندگی مسلمان در همه جوانب زندگی او حضور دارد؛ بر خلاف تلقی ای که پیروان مسیحیت درباره دین خود دارند. به همین جهت وی در تایید این گرایش مسلمانان به دین، انقلاب ایران را به عنوان شاهد مثال ذکر می کند. وی در این باره می گوید:

وقتی ما در جهان غرب، تربیت شده در سنت غربی، کلمات «اسلام» و «اسلامی» را به کار می بریم به طور طبیعی دچار اشتباه شده و می پنداریم که دین برای مسلمانان همان معنای رایج در غرب و حتی قرون وسطی را دارد، یعنی بخشی و قسمتی از زندگی است که برای موارد خاصی معین شده است و جدا یا حداقل تجزیه پذیر از دیگر بخش های زندگی است که به امور دیگر مربوط می شود. در جهان اسلام این چنین نیست و در گذشته چنین نبوده است و تلاش در دوران جدید برای تحقق آن

۱- ___________: فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره ای، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۱.

۲- ___________: تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره ای، انتشارات توس، تهران، س ۱۳۶۲.

شایـد در چشم انـداز گسترده ای از تاریـخ، به عنوان انحرافی غیر طبیعی تلقی شود که در ایران پایـان یافته است و در برخی از کشورهای اسلامی دیگر نیز شاید به پایان خود نزدیک می شود.(۱)

لوئیس به خوبی می دانـد که انقلاب ایران مبتنی بر تفکر مذهبی و دینی است، از اینرو در تحلیل تفکر سیاسـی مسـلمانان ــ به ویژه شـیعیان ــ می گویـد که در اسـلام بر خلاف مسـیحیت، میان نهاد دینی و دولت هیـچ تمایزی وجود ندارد و مسـلمانان بر خلاف مسـیحیان که معتقدنـد که کار روم را بایـد به روم و کار قیصـر را بایـد به قیصـر واگـذارد، بر این باور هسـتند که میان دولت و دین و میان قدرت دینی و قدرت سیاسی تمایز و تفکیکی نیست و آن دو دارای یک منشا قدرت می باشند:

در اسـلام سـنتی، میان دسـتگاه دینی و دولت تمایزی نبود. در جهان مسـیحیت وجود دو قدرت به بنیان گذار آن بر می گردد، کسـی که به پیروان خـویش دسـتور داد تـا کـار قیصـررا به قیصـر و کـار خـدا را به خـدا واگذارنـد. در سرتاسـر تاریـخ جهـان مسیحیت، همواره دو قدرت وجود داشته است: خدا و قیصر، که در این جهان با امور مقدس Sacredotium و امور مربوط به دولت Regnum یا به تعبیر جدید کلیسا و دولت، تجلی یافته اند.... آنها همواره دو چیز متفاوت هستند: دو قدرت دنیوی و معنوی، هر کدام با قوانین و قلمرو خاص و با ساختار و سلسله مراتب خود. در اسـلام قبل از غرب گرایی مسلمین، دو قدرت وجود نـداشت، بلکه تنها یک قـدرت بود و در نتیجه مسأله جـدایی نمی توانست طرح شود. تمایز بین دسـتگاه کلیسا و دولت، که عمیقاً در جهان مسیحیت ریشه دارد، در اسلام وجود نداشت و در عربی... کلمات مزدوجی

ص:۲۹۴

۱- برنـارد لوئیس، زبـان سیاسـی اسـلام، غلامرضا بهروز لک، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسـلامی حوزه علمیه قم، قم، س۱۳۸۵، ص ۲۶.

معادل دنیوی و معنوی، عوام و خواص (کلیسایی) دینی و غیر دینی وجود ندارد.(۱)

وی درباره تفاوت و تمایز میان اندیشه های سیاسی شیعه و سنی، به اختلافات کلامی و اعتقادی فریقین اشاره می کند و به خوبی به این امر توجه دارد که شیعیان خلافت و حکومت را متعلق به امام علی علیه السلام و فرزندان او می دانند و هیچ کس غیر از آنان را شایسته این مقام و شأن نمی دانند، به همین جهت طبق نظر آنان هیچ قدرتی دارای مشروعیت سیاسی نیست، اما در برابر آنان اهل سنت معتقدند که باید از هر کس که قدرت در دست اوست، اطاعت نمود و با او مخالفت ننمود و همانطور که پیش از این در اندیشه های بعضی از دیگر مستشرقان همچون همیلتون گیب اشاره شد، این اختلاف مبنایی موجب شده است که در طول تاریخ شیعه هیچگاه شیعیان، حاکمان را دارای مشروعیت و حقانیت دینی ندانسته اند و اگر هم گاه با حاکمان مماشات و مدارا نموده اند به جهت اضطرار و حفظ کیان دین بوده است. اما اهل سنت بر خلاف شیعه اطاعت و همراهی با حاکمان را نفی ننموده اند و به جهت اینکه آنان به مانند شیعه قائل به امامت یک امام زنده نیستند و حکومت و ولایت را از آن او نمی دانند، طبیعی است که به همسویی و همگامی با حاکمان وقت نظر داده اند. برنارد لوئیس در این باره چنین می گوید:

اصولاً حاکم مسلمانی که فاقد شرایط لازم بوده یا طبق شرع انتخاب یا نصب نشده، غاصب است. در میان شیعیان این امر به عنوان مسأله ای اساسی باقی ماند و تمامی حاکمان سنی که از فرزندان علی علیه السلام نبوده و جانشینان وی آنها را تعیین و نصب نکرده اند، غاصب اند. در میان اهل تسنن، چنان که گذشت _ قدرت نافذ، شرط کافی محسوب گشت. طبق عبارتی که فقهای مالکی شمال آفریقا به آن تمسک کرده اند (هر کسی

۱- برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، غلامرضا بهروز لک، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، س۱۳۸۵، ص ۲۷.

غـالب شود بایـد اطاعت شود) ضـرورتی نـدارد که حاکم – چنان که از اکثر قواعـد فقهی بر می آیـد – حتماً قریشـی باشـد و اتصاف حاکم به ویژگی هایی همچون درست کاری، (قدرت) تشـخیص و تمییز، قدرت جسـمی، خرد و شجاعت لازم نیست. همین که بتواند قدرت را در دست گیرد و نظم را برقرار سازد، کافی است.(۱)

برنـارد لوئیس بـا توجه به آنکه یهودی است و گرایش به مـذهب و انـدیشه هـای یهودی در او وجود دارد، گاه این گرایش و تعلق خـاطر را ابراز می دارد، به عنوان مثـال در کتـاب «برخورد فرهنگ ها» آنگاه که درباره اسـپانیا سـخن می گویـد به تلاش یهودیان اشاره دارد.(۲) وی معتقـد است، مسـلمانان توانسـتند در دورانی از تاریـخ، زبان سیاسـی خاص خود را ایجاد کننـد و نمونه های بارز آن مفاهیمی چون امت، مدینه، صاحب امر، امیرالمؤمنین، دولت، خلیفه، سـلطان، ملک، ملت، جهاد، دارالسلام، دارالحرب، دارالعهـد، غازی، ذمی، فتـح، غلبه، حریت و امثال آن است. وی معتقد است که مسـلمانان درحال حاضـر رسـتاخیز تازه ای را آغاز کرده اند، اما هنوز از زبان مناسب آن برخوردار نیستند.(۳)وی الفاظی همچون سلطان، ولایت و صاحب امر را از جمله این الفاظ می داند که در ادبیات سیاسی شیعه به کار گرفته شده است.

۱- برنـارد لوئیس، زبـان سیاسـی اسـلام، غلامرضا بهروز لک، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسـلامی حوزه علمیه قم، قم، س۱۳۸۵، ص ۱۸۴.

۲- برنارد لوئیس، برخورد فرهنگ ها، ص ۶۰.

۳- برنارد لوئیس، زبان سیاسی اسلام، ص ۲۱.

امامت و ولایت از دیدگاه توشیهیکو ایزوتسو

اشاره

ص:۲۹۷

مقدمه

توشیهیکو ایزوتسو(۱) یکی از مهم ترین و برجسته ترین شرق شناسان و اسلام شناسان در دوره معاصر است. وی متولد ژاپن است و در سال ۱۹۳۷ از دانشگاه ژاپن در رشته ادبیات و فلسفه زبان، درجه فوق لیسانس و در سال ۱۹۴۰ دکترا را نیز در زبان شناسی و فلسفه زبان اخذ نمود. وی پیش از جنگ جهانی دوم در نزد یکی از علمای برجسته ژاپن به نام موسی تاتار، در طی دو سال ادبیات عرب از جمله کتاب سیبویه «الکتاب» را فرا گرفت، و با احاطه بر متون پیشرفته ادبیات عربی در ایام جوانی (سن ۲۶ سالگی) کتابی با نام تفکر عربی یا اسلامی تالیف نمود. وی با تسلط بر بیش از ده زبان زنده عالم، به زبانهای عربی و فارسی، و به متون اصلی اسلامی اشراف داشته است. وی به جهت تسلط بر متون کلاسیک عرفان های شرقی با شیوه تطبیقی به سنجش و تعامل آن ها با یکدیگر پرداخته است. وی در زمینه قرآن شناسی آثار درخشانی نوشت و قرآن پژوهی کوشا بوده است و سابقه عضویت در «مجمع اللغه العربیه» مصر و ۷ سال تدریس در مک گیل کانادا را دارد. وی از سال ۱۹۶۹ همواره شش ماه در کانادا و شش ماه در ژاپن به تحقیق می پرداخت و سپس کانادا را رها نمود و از سال ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۶ در ایران اقامت گزید و به تدریس متون عرفانی و فلسفی پرداخت. وی پیش از انقلاب اسلامی در سال۱۳۵۷ به ژاپن برگشت و در آنجا به مطالعه و پژوهش در عرصه اسلام شناسی مشغول

ص:۲۹۸

۱- Toshihiko Izutsu

گردید. وی در فرازی از سخنانش می گوید: من نمی دانم چه چیزی است که به سوی اسلام سوق می دهد، اما تنها این را می دانم که علاقه ای درونی به اسلام در من وجود دارد.

وی در دروس فلسفه اسلامی در کلاسهای مدرسه سپهسالار شرکت داشته است و، کفایه الاصول را نزد دکتر گرجی خواند و در نزد رفیعی قزوینی تلمذ نموده است و پس از تأسیس انجمن حکمت و فلسفه، چهار سال به صورت مستمر در ایران اقامت نمود و دروسی همچون فصوص الحکم ابن عربی، اشارات ابن سینا، زبان یونانی و مکاتب چین را برای پاره ای از دانشجویان ایرانی تدریس می نمود.(۱) یکی از شاگردان مرحوم ایزوتسو، درباره دقت نظر و رجوع به متون اصلی برای تدریس اشاره به این خاطره می کند که ایشان برای تدریس فلسفه چین، از سفارت ژاپن تقاضا نمودند تا کتابهای اصلی را در این باره برای او بفرستند و آنان دو هزار کتاب چینی از چین تهیه نمودند و برای وی فرستادند.(۲) یکی از معروفت ترین آثار ایزوتسو در زمینه مطالعات اسلامی و عرفان تطبیقی کتاب «صوفیسم و تائوئیسم» است. بعضی از کارهای وی در زمینه مطالعات اسلامی با همکاری دکتر مهدی محقق و هم چنین در زمان همکاری او با دانشگاه مک گیل نگاشته شده است.دکتر سید حسین نصر ــ که با ایزوتسو آنگاه که در ایران بود مراوده داشت ــ درباره گرایش ایزوتسو به علوم اسلامی بر این باور است که مطالعات زبان شناسانه موجب شد تا وی به مطالعات اسلامی علاقه نشان دهد:

۱- سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفسور توشیهیکو ایزوتسو، به کوشش شهرام یوسفی فر، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، س ۱۳۸۰، ص۳۸.

۲- سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفسور توشیهیکو ایزوتسو، به کوشش شهرام یوسفی فر، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، س ۱۳۸۰، ص ۳۸.

ایزوتسو نیز نظیر کربن فیلسوف و اسلام شناسی ممتاز بود، با این تفاوت که پیش زمینه های فکری او را ذن بودیسم شکل می داد نه مسیحیت غربی. ایزوتسو زبان دانی بسیار متبحر بود و نه تنها استاد زبان های چینی و ژاپنی، سانسکریت، عربی و فارسی بود، بلکه بسیاری از زبان های قدیم و جدید اروپا را نیز به خوبی می دانست. در واقع علائق اولیه او به مطالعات اسلامی، جهت زبان شناسانه داشت. او مطالعات برجسته ای درباره ساختار زبانشناسانه قرآن و زبان کلام اسلامی انجام داده بود که برای اولین بار او را مورد توجه محققان غیر ژاپنی قرار داد.(۱)

تخصص وی به همراه احاطه بر زبانهای متفاوت موجب شد تا در عرفان تطبیقی تسلط منحصر به فردی را از او شاهد باشیم. به اقرار پاره ای از پژوهشگران ایرانی که کلاس های تدریس فصوص الحکم از ایزوتسو و بعضی از دیگر اساتید ایرانی را نیز درک کرده اند، احاطه و تسلط ایزوتسو بر این متون نسبت به همگنان ایرانی او به مراتب بیشتر بوده است. حتی گفته شده است که هیچ شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی جامع تر از شرح ایزوتسو نیست که شاید این امر به جهت آگاهی های کم نظیر او بر زبانهای متفاوت و زبان شناسی به اضافه تخصص بر متون عرفانی ادیان متفاوت شرقی همچون اسلام، دائوئیسم و ادیان هندی بوده باشد.(۲)

۱- سید حسین نصر، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، انتشارات رسا،تهران، س ۱۳۸۳، ص۹۸.
۲- «هر چند تأثیر ویتگنشتاین و دیگر فیلسوفان زبان را در آرای ایزوتسو در باره زبان به وضوح می توان دید، تفاوت های عمده ای میان او دو وجود دارد. نخست اینکه ویتگنشتاین به کاربردهای مختلف یک زبان در زمینه های گوناگون یا به اصطلاح خودش به «بازی های زبانی» گوناگون، توجه دارد و ایزوتسو به تفاوت میان زبان های مختلف. تفاوت عمده تر اینکه ویتگنشتاین هرگز نمی کوشد تا از نظر اخیر خود درباره زبان، نظریه ای در بحث وجود بیرون بکشد، زیرا به مخاطرات این کار آگاه است بلکه سعی می کند با بحث درباره زبان، بیهوده بودن هرگونه بحث فلسفی و از جمله بحث وجود را نشان دهد. اما.... ایزوتسو متأسفانه این کار را می کند، یعنی می خواهد نظریه خود را به مرتبه نظریه ای درباره واقعیت برکشد» (سخن دکتر حسین معصومی همدانی، از مقدمه مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن مجید، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه فریدون بدره ای، چاپ دوم، نشرفرزان، س ۱۳۸۸، ص سی).

وی به جهت علاقه به زبان شناسی و ریشه شناسی کلمات نسبت به اصول فقه، اقبال زیادی داشت. زیرا مباحث الفاظ در اصول فقه بسیار نزدیک با مباحث زبان شناسی است، از اینرو مورد توجه ایزوتسو واقع گردید و به همین خاطر کتاب معالم را که درباره اصول فقه است، به زبان ژاپنی ترجمه نمود. یکی از شاگردان او نقل می کند: هنگامی که در ژاپن با او ملاقات کردم (زمانی که وی به ژاپن برگشته بود) وی می گفت، حدود چهار سال شدیداً به مطالعه اصول فقه مشغول بوده است. (۱) بنابراین در یک کلام ایزوتسو را که متخصص در عرفان و فلسفه تطبیقی و اسلام شناسی است باید یکی از کم نظیرترین شخصیت های شرق شناس و اسلام شناس دانست و هم اکنون آثار و کتابهای او ــ که در دانشگاه توکیو حفظ می شود ــ به یکی از کتابخانه های اسلام شناسی در ژاپن تبدیل گردده است.

ایزوتسو بر خلاف پاره ای از اندیشمندان که معتقدند اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم چیزی به عنوان انتقال زبانی فکر و اندیشه از شخصی به شخصی دیگر وجود ندارد،(۲) بر این باور بود که

۱- سخن دکتر حسین معصومی همدانی، از مقدمه مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن مجید، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه فریدون بدره ای، چاپ دوم، نشرفرزان، س ۱۳۸۸، ص ۵ (به نقل از خاطرات دکتر غلامرضا اعوانی که از شاگردان ایزوتسو بوده و با او در ژاپن نیز ملاقات داشته است).

۲- ایزوتسو در رد سخن افرادی که به پیوند میان اندیشه های متفاوت و تبادل افکار در تمدنهای گوناگون قائل نیستند، سخنی را از طرفداران فلسفه زبان هومبولت نقل می کند: «چنانکه می دانیم هومبولت صریحاً بر این عقیده است که اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم چیزی به عنوان انتقال زبانی فکر و اندیشه از شخصی به شخصی دیگر وجود ندارد» (توشیهیکو ایزوتسومجموعه مقالات اندیشه غربی و گفت و گوی تمدنها، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزان، تهران، س ۱۳۷۹، ص ۲۶۶).

تمـدنها و فرهنگ ها اگر واکاوی شونـد، خواهیم دیـد، بسـیاری از مفاهیم به کار رفته در تمدنهای متفاوت با یکدیگر وحدت جوهری و درونی دارند، همانطور که وی با مباحث دقیق زبان شناسی این پژوهش تطبیقی را درباره پاره ای از تمدنهای شرقی و آسـیایی انجـام داده است. ایزوتسو به حل تعارض میان دو نظریه درباره رابطه زبان و فکر پرداخت. یکی از آن دو نظریه می گویـد که تطبیق انـدیشه های افراد و تبادل مسـتقیم معانی به وسـیله زبان غیر ممکن است و معتقـد به عـدم امکان نظری انتقال مفاهیم و معانی در فرهنگ های متفاوت و عـدم گفت و گوی تمـدنهاست و نظریه دیگر معتقد است، همه تجربه های انسانی، اندیشه ها و مفاهیم دارای مبنا و مقیاسـی مشترک هسـتند که به وسیله زبان قابل انتقال و مبادله اند. ایزوتسو به سوی کشف راه حلی برای این معضـل گام برمی دارد و به طرح نظریه خاص ذن درباره گفت و گو می پردازد و راه حل خود را از زبان نظریه ذن بیان می دارد، ایزوتسو معتقد است که نگرش زبان شناسـی جدید تاحدی متعادل و میانه است، زیرا زبان شناسان جدید می کوشند تا میان دو ساحت و سطح کلان و سطح خرد و ناپیدای تجربه انسانی تفکیک کنند و سطح کلان تجربه انسانی را قابل انتقال و تبادل و سطح خرد را غیر قابل انتقال می دانند:

زبـان شـناس جدیـد می کوشـد میـان این دو نظریه متضـاد... راه میانه ای را برگزینـد و با تمایز گذاشـتن میان سـطح «کلان و نمایـان» تجربه انسـانی و سـطح «خرد و ناپیـدای» از تجربه انسـان، از مشـکل بگریزد. سـطح «خرد و ناپیـدای» تجربه انسانی که تجارب دقیقاً شخصی و محرمانه فرد واحدی را شامل می شود، غیر قابل انتقال است و حال آنکه سطح «کلان و

نمایان» تجربه انسانی که چیزها و رویدادهای عام مشهود را در بر می گیرد؛ مبادله پذیر و در خور انتقال است. امور اخیر ثابت های تجربه انسانی هستند و به همین نحو نیز در سطح تفاوتهای خردی قابل تشخیص و شناختنی هستند. اینها صور اجتماعی شده و مقوله بندی شده تجارب انسانی هستند و همه اعضای یک جامعه زبانی در آنها سهیم اند. اینها از جنبه زبانی به صورت «کد» یا رمز در آمده ... و کاملاً در خور مبادله و انتقالند.(۱)

ایزوتسو در ارائه راه حل درباره این مبحث به طرح مسأله از دیدگاه ذن می پردازد و سخن آنان را برای حل این تعارض و دوگانگی مفید می داند:

از نقطه نظر ذن، گفت و گوی معمولی- یا از این بابت، هر صورتی از مبادله افقی اندیشه ها و مفاهیم به وسیله زبان- فقط اهمیت ثانوی دارد. ممکن است چنین امری برای زندگی اجتماعی و هستی اجتماعی انسان فوق العاده مهم باشد، اما برای ذن مسأله بس مهم تر و بس حیاتی تری برای نفس هستی انسان در این میان وجود دارد و آن خود اندر یافتن یا از قوه به فعل درآمدن همه قوای نفس انسانی است و خود اندریابی انسان در بافت فعلی، یعنی تحقق ذات و «خودی» به عنوان حیز به کلام در آمدن نفس آن حقیقت غیر کلامی یا غیر زبانی است.... به عقیده ذن برای ما معنی ندارد که به مسأله گفت و گوی افقی یا رو دررو، خواه در بین اشخاص یا میان فرهنگ ها بپردازیم... از نقطه نظر ذن مسأله پیام رسانی زبانی و همه مسائل پیچیده دیگر ناشی از آن؛... بر نقش پیام رسانی زبان به طور نامتناسبی تأکید گذاشته می شود... خلاصه اینکه مبادله و مراوده زبانی به صورت افقی بدون عمق و ژرفای مابعدالطبیعی از نظر ذن از اهمیت و معنای هستی شناسانه تهی است.(۲)

کتابشناسی ایزوتسو

ایزوتسو دارای آثار زیادی در عرصه عرفان

ص:۳۰۳

۱- توشیهیکو ایزوتسومجموعه مقالات اندیشه غربی و گفت و گوی تمدنها، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزان، تهران، س ۱۳۷۹، ص ۲۶۷.
۲- توشیهیکو ایزوتسومجموعه مقالات اندیشه غربی و گفت و گوی تمدنها، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزان، تهران، س ۱۳۷۹، ص ۲۷۷.

اسلامی، اسلام شناسی و قرآن شناسی است که پاره ای ازآثار وی نیز به فارسی ترجمه شده است، بعضی از آثار وی عبارتند از:

۱ – ترجمه قرآن کریم به زبان ژاپنی؛(۱)

۲ – صوفیسم و تائوئیسم؛(۲)

۳ – مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید؛(۳)

۴ – مفهوم ایمان در کلام اسلامی؛(۴)

۵ – افرینش، وجود و زمان؛(۵)

۶ – خدا و انسان در قرآن؛(۶)

۷ – مقدمه ای بر بنیاد حکمت سبزواری (به زبان انگلیسی)؛

۸ – تولد اسلام؛

۹ – تاریخ تفکر اسلامی؛

۱۰ – منشأ فلسفه اسلامی؛

۱۱ – ترجمه کتاب مشاعر ملاصدرا به زبان ژاپنی؛

۱۲ – ترجمه کتاب فیه ما فیه مولوی؛

۱- ایزوتسو در طی هفت سال، یعنی در سال های میان ۱۹۵۸ – ۱۹۵۱ به ترجمه قرآن به زبان ژاپنی پرداخت که به اقرار بعضی به جهت اشراف زبانی وی یکی از بهترین ترجمه های قرآن تلقی می شود. البته پیش از او قرآن کریم سه بار به زبان ژاپنی ترجمه شده بود که ترجمه وی چهارمین ترجمه از قرآن می باشد. (بهاء الدین خرمشاهی، رستگاری نزدیک، نشر قطره، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۳۰).

۲- توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، چاپ دوم، انتشارات روزنه، تهران، س ۱۳۷۹.

۳- توشیهیکو ایزوتسو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزان، تهران، س ۱۳۷۸.

۴- توشیهیکو ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، س ۱۳۸۰.

۵- توشیهیکو ایزوتسو، آفرینش، وجود وزمان، ترجمه مهدی سررشته داری، مهراندیش، تهران، س۱۳۸۳.
۶- توشیهیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، س ۱۳۶۱.

۱۳ – ترجمه معالم الاصول به زبان ژاپنی.

۱۴ – تاریخ تفکر عرب؛ ۱۵- نور و ظلمت در گلشن راز شبستری؛

۱۶- تصوف و مسأله تفکیک در زبان در اندیشه های عین القضاه همدانی؛

۱۷- مسأله خلق جدید در عین القضاه؛

۱۸- ماهیت لابشرط در فلسفه اسلامی ایرانی؛

۱۹- اساس اندیشه های متافیزیکی در فلسفه اسلامی ایرانی؛

۲۰- ماهیت و کلی طبیعی در فلسفه اسلامی ایرانی

۲۱- منطق و مباحث الفاظ، مجموعه متون و مقالات؛

۲۲- مفهوم و حقیقت وجود؛

۲۳- دو مقاله در دائره المعارف میر چا الیاده درباره ابن عربی؛

۲۴ – مقاله فراسوی گفت و گو، دیدگاه ذن درباره گفت و گو.(۱)

۲۵- زبان و جادو: مطالعاتی درباره نقش جادویی زبان

وی به جهت آشنایی و دوستی با اندیشمند ایرانی مهدی محقق و همکاری با وی در موسسه مک گیل، کارهای مشترکی را با او و بعضی از اندیشمندان ایرانی آغاز نمود که محصول این فعالیت ها، انتشار آثار مشترک است. توشیهیکو ایزوتسو و هانری کربن از جمله کسانی هستند که دانشگاه تهران، به پاس زحمت های علمی فراوانی که کشیدند، به آنان دکترای افتخاری داده است و هم چنین در بازگشت به ژاپن از طرف امپراطور ژاپن جایزه ای فرهنگی به او اعطا شد که تا سی سال پیش از آن به کسی داده نشده بود. ایزوتسو در سخنرانی ها و همایش های بین المللی زیادی شرکت جست که از مهمترین آنها می توان به سمینار «ارانوس» اشاره نمود.(۲)مذهب ایزوتسو ذن

۱- این مقاله از ایزوتسو در مجموعه سخنرانی هایی که در همایش سال ۱۳۵۵ جهت تبادل آرا و گفت و گو میان تمدنها در تهران ارائه شده است، آمده است که این مجموعه سخنرانی ها در سال ۱۳۷۹ در کتاب ذیل انتشار یافته است: توشیهیکو ایزوتسو، فراسوی گفت و گو: دیدگاه ذن در باره گفت و گو، س ۱۳۷۹.

۲- سخنگوی شرق و غرب، ص ۶.

بودایی است و او به این مذهب وفادار بوده است.

از جمله آثاری که درباره ایزوتسو نوشته شده است، کتاب سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفسور توشیهیکو ایزوتسو) است که محصول مجموعه مقالات ارائه شده در همایشی است که در سال ۸۰ به جهت تجلیل و یادبود از مقام علمی ایشان در دانشگاه تهران برگزار شده است.(۱)همچنین علاوه برآن، ناشر معروف ژاپنی ایوانی در سال ۱۹۷۷ بزرگداشت ایزوتسو را با نام آگاهی و واقعیت منتشر ساخت که مقدمه آن توسط دکتر سید حسین نصر نوشته شده است.(۲)

روش شناسی ایزوتسو

ایزوتسو پیرامون شناخت اسلام و عرفان اسلامی و یا به تعبیر دیگر فلسفه و عرفان شرق از شیوه پدیدارشناسی و تطبیقی استفاده نموده است. وی در بیان روش خود در مباحث تطبیقی در مقدمه کتاب صوفیسم و تائوئیسم، به شیوه Meta-history یا فراتاریخی اشاره می کند و می گوید که در انتخاب این شیوه از هانری کربن پیروی نموده است و حتی این اصطلاح را از آن او می داند:

مقارنه ای مجموعه ای از نظامها که در الگوی عام با هم مشترک و در جزئیات با هم در تفاوتند، چه در اصل و چه در شرایط تاریخی، به نظر می رسد در زمینه سازی آنچه پروفسور کربن آن را به درستی، دیالوگ فوق تاریخی می خواند، بسیار مثمر است و در وضعیت کنونی جهان سریعاً بدان نیاز می باشد.(۳)

وی در ابتدا تلاش نموده است تا متون کلاسیک

ص:۳۰۶

۱- علاوه بر کتاب مذکور (سخنگوی شرق و غرب) پس از وفات ایشان مقاله ای در یادبود وی در مجله کیان شماره ۱۰، ارائه شده است.

۲- در غربت غربی، ص ۹۹.

۳- زص ۲۰.

عرفان و فلسفه اسلامی و تفکر تائوئیسم را از روی دلدادگی و همدلی و از دیدگاه یک فرد معتقد و وفادار مورد بررسی قرار دهد. وی معتقد به نگاه درونی به یک اندیشه و تفکر بود و نگاه تاریخی نگری یا تاریخ زدگی را که نگاهی بیرونی و پوزیتیویستی به یک اندیشه است و همه چیز را محصول روح تاریخ و زمان و مکان خاص می داند، ناتوان از فهم عرفان تطبیقی می دانست: «ملاحظات از خارج هیچکدام وافی به مقصود نخواهد بود. حتی در سطح عقلی و فلسفی، شخص باید بکوشد تا اندیشه را از درون فهمیده و آن را در نفس خویش با آنچه می توان آن را تلقین نامید، باز سازد».(۱) وی که در صدد فهم عرفان اسلامی بود، هدفش را رسیدن به عمق آن می دانست و درباره شناخت پدیدارشناسانه عرفان ابن عربی چنین می گوید: «نیت من جامعیت نبود، قصد من بیشتر رسوخ به روح حیات بخش و مصدر وجودی فلسفه سازی این متفکر کبیر بود... برای درک صحیح اندیشه مردی چون ابن عربی باید روحی را که همه ساختار تفکر او را فرامی گیرد، و حیات می بخشد دریافت، در غیر این صورت همه چیز گم خواهد شد»(۲)او معتقد بود باید از درون یک تفکر، آن را شناخت و بر اساس همین شیوه فراتاریخی یا به تعبیر کربن، شرق میانه معتقد بود که اندیشه های موجود در عرفان اسلامی و تائوئیسم فراتر از یک پدیده تاریخی و زمانی قرار دارند. از اینرو در تطبیق میان ابن عربی و لائوتزو معتقد بود که هر چند آن دو از دو فرهنگ و دو مکان و زمان بوده اند، اما اندیشه های آنان فرازمانی و فرامکانی و متعلق به اندیشه ای جاویدان می باشد که تعدد زمان و مکان در آن تأثیری نمی گذارد. از این رو وی معتقد است که با همدلی می توان به تطبیق

۱- توشیهیکو ایزوتسومجموعه مقالات اندیشه غربی و گفت و گوی تمدنها، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزان، تهران، س ۱۳۷۹، ص ۲۲.

۲- توشیهیکو ایزوتسومجموعه مقالات اندیشه غربی و گفت و گوی تمدنها، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزان، تهران، س ۱۳۷۹، ص ۲۲.

انـدیشه های سـرزمین های متفاوت پرداخت و او خود میان اندیشه های سـهروردی و هایدگر قرابت و نزدیکی قائل است. وی انگیزه و تلاش خود را در بررسـی و مطالعه تطبیقی عرفان اسـلامی و تائوئیسم و هدفش را از نوشتن کتاب صوفیسم و تائوئیسم و بیانی که از مسأله حق مطلق و انسان کامل در عرفان اسلام و تائوئیسم ارائه می دهد، این چنین توصیف می کند:

به هر تقـدیر، انگیزه غالب در سراسـر این اثر، اشتیاق به باز کردن دورنمای جدیـدی در قلمرو فلسـفه و عرفان مقارنه ای است. این نکته اتکـای خوب در چنین مقارنه ای آن است که هر دو جهان بینی بر دو محور اسـتوارند، حق (مطلق) و انسان کامل که نظـامی کامـل از انـدیشه وجـودی در هر دو مـورد حـول این دو قطب تطـور یـافته است. بایـد توجه داشت که این امر به عنوان ساختار وجودی مختص تصوف و تائوئیسم نیست. تقابل حق (مطلق) و انسان کامل در صور مختلف به عنوان دو محور از یک جهـان بینی، الگوی اساسـی مشترک میـان بسـیاری از گونه هـای عرفـان است که درعصـرها و مکانهای گونه گون به صورت وسیعی در جهان تطور یافته اند.(۱)

وی بـا احـاطه بر زبانهـا و سـنت های متفاوت عرفانی، به تطبیق میان سـنت های متفاوت عرفانی و فلسـفی پرداخت و در تحلیل بسـیاری از مفاهیم قرآنی به مباحث مهم معناشناسی، تطبیقی و واژه شناسی پرداخته است که در ارائه راه حل های درست برای ترجمـان و معـادل یـابی در عرصه ترجمه متون دینی و متون مقـدس بسـیار قابل توجه است. وی معتقـد است برای معناشناسـی اصـطلاحات و مفاهیم باید از بوم شناسـی و مردم شناسـی کمک گرفت، به طوری که از راه نزدیک شدن به کیفیت استفاده و اسـتعمال یک مفهوم در یک تمدن باید به فهم آن اصطلاح نزدیک شد. از جمله آثار بی بدیل او در این عرصه کتاب مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید و بخش هایی از کتاب صوفیسم

ص:۳۰۸

۱- توشـیهیکو ایزوتسومجموعه مقالات انـدیشه غربی و گفت و گوی تمـدنها، ترجمه فریدون بدره ای، نشـر و پژوهش فرزان، تهران، س ۱۳۷۹، ص ۲۰.

و تـائوئیسم است که به بررسـی مقـارن و تطبیقی میان مفاهیم و انـدیشه های قرآنی و عرفان اسـلامی با اصـطلاحات موجود در دیگر زبان ها و تمدن ها پرداخته است.

مفهوم ولایت و امامت در نزد ایزوتسو

ایزوتسو که در کتـاب هـای خود از گونه هـای متفـاوت اعتقادی و کلامی سـخن می گویـد و مبانی متفاوت فرقه ها و گرایش های موجود در تاریخ تمدن اسـلامی را بررسـی می کند، جهان بینی اسلامی را مبتنی بر خدامحوری و توحید می داند و رابطه خـدا و انسان را به چهار صورت تفسـیر می کنـد. وی معتقـد است، نسـبت میان خـدا و بشـردر رابطه وجود شـناختی یا خالق- مخلوقی، رابطه تبلیغی (شـفاهی و غیر شفاهی)، رابطه پروردگار- بنده و رابطه اخلاقی تعریف می گردد. منظور وی از رابطه وجود شـناختی این است که میان خداوند به عنوان منشأ عالم و وجود انسان رابطه وجودی برقرار است و انسان نماینده خدا در زمین است و رابطه خالق- مخلوقی میان آن ها برقرار است و منظور از رابطه تبلیغی ارتباط دو طرفه میان خـدا و انسان است که به دو صورت شـفاهی و غیر شـفاهی صورت می پذیرد و ارتباط شـفاهی به دو صورت از بالا به پائین یعنی وحی و از پائین به بالا یعنی دعا صورت می پذیرد و همچنین ارتباط غیر شـفاهی از بالا به پائین با فرسـتادن نشانه ها و آیات الهی است و از پائین به بالاـ بـا آداب و اعمال عبادی و مناسک صورت می پـذیرد. همچنین منظور از رابطه پروردگار- بنـده رابطه میان خداونـد به عنوان رب، منشأ جلال، سـلطه، قدرت مطلق و امثال آن ها با انسان به عنوان بنده و فرمانبردار مطلق باری تعالی است و منظور از رابطه اخلاـقی تقابـل میان دو دسـته از صـفات است که در خداونـد و انسان ظهور دارد، مثلا خداونـد دارای مجموعه ای از صفات لطف، رحمت و بخشندگی در برابر خشم، غضب و عدالت است، همانطور که در انسان هم زمینه ای از صفات صفات

شکر، تقوا و ایمان در برابر، کفران، بی تقوایی و بی ایمانی وجود دارد و این صفات در درون انسان در تقابل و چالش با یکدیگر هستند.(۱)

ایزوتسو درباره تعریف مفاهیمی همچون امامت و ولایت همچون کربن، تحت تأثیر مبانی عرفانی ابن عربی است و تعریف آنها را از متون کلاسیک عرفانی ابن عربی برداشت نموده است. وی از نبوت خاص به رسالت و از نبوت عامه به ولایت تعبیر نموده است. هم چنین درباره مفهوم و اصطلاح خلیفه که درباره جانشینان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به کار رفته است، دو معنا را در نظر می گیرد در معنای نخست منظور از خلیفه، قائم مقام رسول بوده و در معنای دیگر، منظور از آن، قائم مقام خداوند می باشد.

وی بحث کون جامع را از فص آدمی ابن عربی برداشت نموده است و اینکه انسان در سطح تکوینی و کونی یا نوعی نه فردی، برترین موجود عالم هستی است و صورتی الهی دارد که تمامی صفات الهی در او تبلور یافته است، در این سطح انسان در ذات خود کامل است، و «انسان»، انسان کامل و عصاره کامل جهان است که همان روح کل جهان هستی است که از آن تعبیر به هستی جامع (الکون الجامع) یا جهان کوچک می شود اما در سطح دیگر، انسان یک فرد انسانی است و در این سطح همه انسان ها کامل نیستند و میان انسان ها درجات وجود دارد(۲) و تنها تعداد اندکی سزاوار مفهوم انسان کامل هستند و اکثریت افراد شایسته این لفظ نیستند:«در سطح کونی، انسان همان انسان کامل است، ولی در سطح فردی همه انسان ها، انسان کامل نیستند و بلکه تنها معدودی از انسان ها استحقاق داشتن لقب «انسان

۱- توشیهیکو ایزوتسوخداو انسان در قرآن، احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱، صص ۹۵-۹۳.
۲- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۳۲.

کامل» را دارند».(۱) به تعبیر ابن عربی، خداوند انسان را آفرید تا تمامی صفات خود را به طور شفاف و صیقلی در آینه وجود او ببیند و گفته شده است که جهان و عالم هستی، انسان بزرگ (انسان کبیر)است که هر موجودی در آن تبلور یک صفت الهی است، اما این صفات فاقد وضوح کافی و دقت لازم است ولی از طرف دیگر انسان، جهان کوچک است که تمامی صفات الهی که در جهان کبیر به صورت پراکنده وجود داشت در او جمع گردیده است و انسان همه صفات الهی را همانگونه که هست، به صورت شفاف و روشن منعکس می کند، از این رو گفته شده است که انسان جهان کوچک و جهان انسان بزرگ است.(۲)

اولین تعین خداوند از مقام غیب الغیوبی به مقام اسماء و صفات، همان حقیقت محمدیه است و حضرت محمد موجودی است که از ازل وجود داشته است و ولی، جلوه خدا و در گوهر با خدا یکی است. وی می گوید که انسان کامل، کون جامع و حقیقت جهان هستی و تحقق بخش تمامی اسماء الهی، خلیفه خدا در جهان هستی و رابطه خلق و خداوند است که بالاترین مرتبه و درجه انسانی متعلق به او است و او غایت خلقت و آفرینش خداوند است. بنا به نظر عرفاء، انسان کامل بر تمام هستی احاطه دارد و قلب او به پهنای تمام هستی و کیهان است و قلب او همان ذهن کیهانی یا آگاهی کیهانی است. انسان کامل آگاهی جامع است که تمام صفات وجود را در خود دارد و جامع صفات الوجود است و این جامعیت قلب، همان جامعیت صفات یا تجلی صفات حق تعالی است:

از نظر ابن عربی آگاهی کیهانی انسان کامل یک آگاهی جامع است یعنی تمام صفات وجود را در خود دارد(جامع صفات الوجود) و به عبارت دیگر تمام چیزها و رویدادهایی که در عالم هستی فعلیت یافته بود و فعلیت

۱- صوفیسم و تائوئیسم، ص۲۵۹.

۲- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۳۴.

یافته است و خواهد یافت در آن موجودند. و این جامعیت قلب چیزی نیست مگر جامعیت حق زیرا تمام«صفات وجود» که می گویند در قلب وجود دارد، همان تجلیات بی شمار حق است به این معنا است که می توان گفت «قلب عارف» حتی حق را نیز در خود دارد(۱)

ایزوتسو در آثارش بر خلاف افرادی همچون هانری کربن، مستقیم و صریح از امام عصر علیه السلام نام نمی برد، اما با توجه به گرایش او به عرفان اسلامی، مبانی معرفت شناسانه عارفان را درباره انسان کامل و ولایت مطرح می سازد که به طور غیر مستقیم به بحث مهدویت نیز مرتبط می گردد. وی به این مسأله در عرفان اسلامی توجه دارد که انسان کامل، تجلی تمامی صفات الهی بر روی زمین است و اینکه در هر دوره یک ولی و انسان کامل بر روی زمین وجود دارد که تجلی تام و تمام صفات الهی است. به تعبیر ایزوتسو انسانی که به مرتبه ولایت رسیده باشد به وضوح واقف است که او جلوه ای از حق بوده و لذا در گوهر با او یکی بوده و در نهایت خود حق است. (۲)از این رو در تفکر هانری کربن، مصداق این مفهوم، امام مهدی عج است و او در جای جای از آثار خود به دنبال مصداق این انسان کامل است و متوجه امام مهدی عج می گردد و درباره آن کتاب مستقل می نویسد و حتی درباره مکان زندگی او تحقیق می کند، اما ایزوتسو پژوهش خود را درباره مصادیق انسان کامل، به نتایج منطقی و معرفتی آن نمی رساند و همچون کربن به حقیقت خارجی بحث عرفا نزدیک نمی گردد و شاید از ضعف های آثار عرفانی او در برابر کربن این باشد که از مطالعه و غور در عرفان اسلامی و بررسی تطبیقی آن با دائوئیسم، نتوانست آن نتایچی را اخذ کند که کربن بدست

۱- توشیهیکو ایزوتسو،آفرینش، وجود و زمان، مهدی سررشته داری، مهراندیش، تهران، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲.

۲- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۷۷.

آورد و جدی ترین مصداق بحث انسان کامل، یعنی امام مهدی عج مورد توجه او واقع نگردید.

وی به پیروی از عرفان اسلامی معتقد است که منصب نبوت و رسالت قابل سلب شدن از یک فرد است، اما صفت «ولایت» هیچگاه از صاحبش سلب نمی گردد، به طوری که آنان که نبی و رسول هستند، پس از سلب این صفات از آنان، باز ولی هستند. نبی همان ولی است، به اضافه یک فضیلت دیگر که همان نبوت است، از این رو یک فرد می تواند چند رتبه همچون نبوت، رسالت و ولایت را با هم داشته باشد و این رتبه ها از یکدیگر قابل تفکیک است که در این میان رتبه ولایت برتر از دیگر رتبه هاست. به علاوه اگر این سه منصب در اشخاص متفاوت وجود داشته باشد، ولی باید از جهت دریافت شریعت، تابع نبی یا رسول باشد و از رسول زمان تبعیت کند، لیکن از یک جهت ولی مافوق رسول است، زیرا ولی کسی است که به باطن عالم و حقایق اشیاء اشراف دارد، در حالی که یک رسول یا نبی بنا بر این منصب، از چنین علمی برخوردار نیست.(۱)

وی به مانند بسیاری از شارحان ابن عربی، سخن وی را در تعیین ختم ولایت مقیده دوگانه و مبهم می داند. وی سخن ابن عربی را نقل می کند که او خاتم را در دو عبارت خاتم الانبیاء یا خاتم الرسل و خاتم الاولیا بکار می برد. خاتم الانبیاء در اسلام معمولا برای حضرت محمد (ص) به کار می رود و اینکه پس از ایشان پیامبر دیگری نخواهد آمد. اما ایزوتسو سخن ابن عربی را در بحث خاتم الاولیا، مبهم می داند و معتقد است، وی در یک جا می گوید، من خاتم الاولیاء هستم و در جای دیگر می گوید که خاتم الاولیاء یا خاتم ولایت محمدی، شریف زاده ای عرب است که در عصر ما زندگی می کند:

مقصود ابن عربی از عبارت دوم خاتم الاولیاء خود اوست لااقل تا زمانی که

۱- صوفیسم و تائوئیسم، صص ۲۸۱-۲۷۹.

جهان حاضر استمرار می یابد. با این حال وی در فصوص به چنین امری تصریح نمی کند. همانطور که عفیفی اشاره می کند، ابن عربی در کنار همه تعبیرات مبهمی که در مقاطعی از نوشته هایش دارد، نظیر این که خاتم ولایت محمدی، شریف زاده ای عرب است که در عصر ما زندگی می کند، در یک جا از فتوحات مکیه به صراحت اعلام می دارد که من بدون شک، خاتم ولایت هستم، خاتم میراث شخص هاشمی (محمدص) و مسیح(۱)

ابن عربی در تفاوت میان خاتم اولیا با سایر اولیا معتقد است که خاتم اولیا دارای ولایت ذاتی است که عبدالرزاق کاشانی از این ولایت، به ولایت شمسیه تعبیر می کند ولی ولایت اولیای دیگر اکتسابی است که عبدالرزاق کاشانی از آن به ولایت قمریه تعبیر می کند.(۲)ایزوتسو به این روایت از منابع روایی استناد می کند که بر اساس اعتقادات اسلامی، در آخرالزمان عیسی علیه السلام از آسمان نزول می کند و بر اساس شریعت اسلامی بر جهان حکم خواهد راند: «پس او در ظاهر به دلیل عدم مخالفت با حکم (رسول) تبعیت کننده است، نظیر عیسی در آن هنگام که نزول می کند و به حکومت می پردازد»(۳)

۱- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۸۱.

۲- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۸۴.

۳- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۸۱.

اندیشه های جاسم حسین پیرامون مهدویت

اشاره

ص:۳۱۵

مقدمه

یکی از اندیشـمندان مسـلمان، صاحب نظر و دارای کتاب و مقالات در حوزه مهدویت، دکتر جاسم حسـین است. وی از جمله اسـلام شـناسان برجسـته مسلمان است که در کنار اسلام شناسان مسلمانی همچون سید حسین نصر و عبدالعزیز ساشادینا، مورد توجه محافل علمی غرب است و در حوزه مهـدویت مقاله می نویسد. وی از جمله نویسـندگان مقالاتی چند در زمینه مهدویت و دیگر موضوعات اسـلامی در دائره المعارف ها و فرهنگ نامه ها است و آثار او در زمینه مهدویت مورد استناد و مرجع دیگر اسـلام شـناسان غربی می باشـد. رشـته تخصصـی وی در زمینه تاریـخ اسـلام است و دکـترای خود را در این زمینه از دانشـگاه ادینبورگ اخذ نمود و در بخش مطالعات اسلامی خاورمیانه ای همین دانشگاه مشغول دوره فوق دکترا گردید.

دکتر جاسم حسـین را به معنای دقیق و مصـطلح، نمی توان یک شـرق شـناس خوانـد، زیرا به طور متعارف شـرق شـناس به آن دسـته از محققین غربی گفته می شود که بـدون آنکه خود متعلق به فرهنـگ شـرقی باشـند، دربـاره تمـدن و فرهنگ شـرقی به پژوهش و مطالعه بپردازنـد، اما از آنجا که جاسم حسـین از جمله اندیشـمندان مسـلمان است که در غرب می زید و برای دائره المعـارف هـا و مجامع علمی غرب مقاله می نویسـد و سـخنرانی می کنـد، از اینرو او را داخل این دسـته از اندیشـمندان و دین پژوهان نمودیم.

ص:۳۱۶

کتابشناسی

برجسته ترین اثر جاسم حسین در زمینه مهدویت کتاب تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم(۱) است که تز فوق لیسانس او می باشد و از آثار قابل توجه و مورد استناد غربیان در زمینه مهدویت تلقی می گردد. این کتاب به وسیله دکتر سید محمد تقی آیت اللهی به زبان فارسی ترجمه شده است.(۲)همچنین وی در دائره المعارف ها و دیگر مجموعه های علمی غرب دارای مقالاتی است، از جمله اینکه وی دارای مقاله ای در زمینه مهدویت در کتاب :Expectation of the millennium shiism in history(۳) است که این کتاب درباره تفکرات شیعه به وسیله عده ای از اندیشمندان شیعه نوشته شده است. مقاله دیگر وی با عنوان «الحوار فی المذهب المختار» تالیفی است که وی در آن به بررسی و استقصاء نظرات کسانی که به مخالفت با مهدویت برخاسته اند، می پردازد و گونه های متفاوت مخالفت با مهدویت را مورد بررسی قرار می دهد. تاب دیگری که درباره افکار جاسم حسین به زبان فارسی انتشار یافته است، کتابی انتقادی ای است که آقای محمود افتخار زاده درباره افکار دو تن از مهدویت پژوهان مسلمان، یعنی دکتر جاسم حسین و دکتر عبدالعزیز ساشدینا نوشته است، این کتاب با عنوان «غیبت و مهدویت در تشیع امامیه»(۴) در واقع به ترجمه بخش هایی از کتاب «تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم» اثر جاسم حسین و بخش هایی

ص:۳۱۷

---

۱ - J. m, Hussain, The occultation of the Twelfth Imam a Historical Background, Princeton, ۱۹۹۳.

۲- عنوان کتاب به زبان فارسی عبارت است از : « جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف، سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ دوم، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۷۷».

۳ - J. m, Hussain, Expectation of the millennium: shiism in history, Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyyed Vali Reza Nasr, Albany, state University of New York Press, ۱۹۸۹, pp. ۱۱ - ۲۴.

۴- جاسم حسین و عبدالعزیز ساشدینا، غیبت و مهدویت در تشیع امامیه، محمود افتخارزاده، قم، س ۱۳۷۱.

از کتاب «اعتقاد به مهدویت در شیعه امامیه»(۱) تالیف عبدالعزیز ساشدینا می پردازد و در واقع نقل و قو ل های غیر مستقیمی است که آقای افتخارزاده از این دو اثر نموده و سپس به نقد و بررسی افکار این دو اندیشمند پرداخته است.(۲)

روش شناسی

جاسم حسین در مهمترین اثر مهدوی خود، یعنی کتاب «تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف » علاوه بر اینکه گاهی از روایات و مباحث کلامی استفاده می کند، اما روش او در این اثر برجسته بررسی تاریخی موضوع مهدویت است. در واقع وی در این اثر می کوشد تا به موضوع مهدویت از دیدگاه مستندات تاریخی بنگرد و اینکه آیا با تکیه به آثار و مستندات تاریخی می توان مهدویت را اثبات نمود یا اینکه اثبات مهدویت صرفاً یک مبحث کلامی است که تنها با روش شناسی کلامی قابل اثبات است. طبیعی است اثبات مهدویت از دیدگاه مستندات تاریخی علاوه بر اینکه می تواند مزیت هایی داشته باشد و اثبات آن از این دیدگاه، همگانی و مشترک میان مذاهب اسلامی خواهد بود، اما بررسی موضوع مهمی همچون مهدویت از دیدگاه مستندات

ص:۳۱۸

۱- Belief of Mahdism in Shia Imamia

۲- لازم به ذکر است که آقای افتخارزاده در این کتاب علاوه بر اینکه میان سخنان و آراء خویش و سخنان ساشدینا و جاسم حسین مرز و فاصله نگذاشته است، به طوری که تفکیک میان سخن مولف و سخن مترجم روشن نیست، همچنین در باره افکار ساشدینا و جاسم حسین تمایز قائل نشده است و هر دو را به یک چوب رانده است، حال آنکه انتقادات ایشان در باره مهدویت نوعی و شخصی و تاثیر پذیری از کتاب فرق الشیعه نوبختی و از فرقه واقفیه بیشتر معطوف به افکار ساشدینا است و این اشتباهات ساشدینا که البته بعدها در کتاب دوم او با عنوان (Islamic Messianism) تا حدی جبران شد، در باره جاسم حسین صادق نیست و کلاً به طور واضح و روشن انتقادات آقای افتخار زاده نسبت به جاسم حسین، معلوم نیست.

تـاریخی کـاری بسـیار دشوار، نیازمنـد پژوهش دقیق و عمیق و در عین حـال آسـیب پـذیر خواهـد بود، زیرا چه بسا بتوان برای اثبات موضوعی همچون مهـدویت از دیـدگاه کلامی، دلایلی متقن و قوی ارائه نمود، اما آن از جهت تاریخی با محدودیت ها و موانعی مواجه شود، زیرا در بسـیاری از پژوهش هـای تاریخی گاه انسان با کمبود مسـتندات تاریخی و یا مخالفت پاره ای از اسـناد تاریخی مواجه می گردد که این امر موجب می گردد تا گاهی پاره ای از بررسی های علمی ــ اگر صرفاً مستند به منابع تاریخی باشد ــ با تنگناها و یا مخالفت هایی روبرو گردد، اما با توجه به آنکه در کتابشناسـی مهدویت کمتر دیده می شود که آثار مهدوی به موضوع مهدویت از دیدگاه تاریخی و مسـتندات و منابع مکتوب تاریخی نگریسته باشند، از اینرو جای این نوع روش شناسی در مهدویت پژوهی بسیار خالی است و معمولاً کمتر به مسأله مذکور از این دیدگاه نگریسته شده است.

به علاوه بایـد نکته دیگری را به پژوهش هـایی از این سـنخ اضـافه نمود و آن اینکه گاه مولف با وجود دلـدادگی و اعتقاد به موضوع از دیـدگاه کلامی، اما به جهت اینکه روش شناسـی او در موضوع مورد پژوهش، تاریخ نگارانه و وقایع نگارانه است، از این رو گاه گمان می رود که مولف در مقام مخالفت و یا انتقاد برآمـده است، در حالی که معمولاً اینچنین نیست، بلکه تنها وفاداری به روش شناسـی بحث که تاریـخ نگاری است، موجب محدودیت هایی در نگاه مولف به موضوع می گردد، چه بسـا مولف با وجود اعتقاد کلامی و اعتقادی به موضوعی همچون مهدویت، اما چون در صدد بررسی تاریخی مسأله است، از اینرو ناگزیر است تا سکوت پیشه کنـد و صـرفاً به روش شناسـی بحث وفادار بماند و تنها به منابع تاریخی اسـتناد ورزد و این امر از دیدگاه دیگران ممکن است، حمل بر بی اعتقادی مولف گردد.

جاسم حسین پس از بیان وفاداری خود به روش تاریخی، نسبت به افرادی که صرفاً به موضوع از

دیدگاه اعتقادی می نگرند، انتقاد می کند و درباره آنان می گوید:

از نیمه اول قرن چهارم/ دهم، بسیاری از علماء غیبت آن حضرت را مطلقاً از دیدگاه اعتقادی بررسی کرده اند، در حالی که به نظر می رسد این رویداد جنبه تاریخی نیز داشته باشد.(۱)

نقد روش مستشرقان

جاسم حسین پس از بیان نکته مذکور، از پاره ای مستشرقان انتقاد می کند و آنان را از آن دسته اندیشمندان می داند که به مسأله مهدویت از منظر و دیدگاه کلامی و اعتقادی نظر کرده اند. سپس می گوید: که سزاوار بود تا آنان علاوه بر بررسی اعتقادی و کلامی نسبت به موضوع، از دیدگاه تاریخی هم به موضوع می نگریستند. وی مستشرقان را به جهت نگاه اعتقادی و کلامی به موضوع و دور شدن از دیدگاه تاریخی متهم می کند و درباره آنان می گوید:

با توجه به اینکه به خاطر ارتباط نزدیک بین غیبت و امامت یا رهبری توأم سیاسی و دینی، این موضوع در مباحث کلامی شیعه جای می گیرد، و به تدریج جنبه های تاریخی آن نادیده نگاشته می شود، از اینرو دانشمندان اخیر همچون ایگناتس گلدتسیهر، مارگولیوث، اسناک هورگرونج و دارمستتر بر آن تلاش دارند که غیبت امام دوازدهم را به عنوان پدیده ای اعتقادی مطالعه کنند و بکوشند تا منشأهای پیش از اسلام آن را دنبال نمایند.(۲)

شایان ذکر است که نمی توان گفت، مستشرقینی همچون گلدتسیهر و مارگولیوث، دارمستتر و امثال آنان، به موضوع مهدویت از دیدگاه اعتقادی نظر نموده اند، بلکه آنان به مسأله مهدویت از دیدگاه تاریخی نگری نظر انداخته اند. در واقع نگرش آنان مستند بر منابع معتبر و موثق تاریخی نیست و در این امر نتوانسته اند

۱- جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف، ص ۲۰.

۲- جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف، ص ۲۰.

بر خلاف افرادی همچون جاسم حسین، راه به سوی مستندات صحیح تاریخی ببرند و با تحلیل زمینه های تاریخی و محیطی قضاوت منصفانه و عادلانه ای از مهدویت داشته باشند، بلکه آنان با تبیین بستره و شرایط تاریخی بعضی مذاهب و فرقه ها کوشش نمودند تا مهدویت را اندیشه ای ابزاری دست عده ای از سود جویان و قدرت طلبان سیاسی دوران قلمداد کنند و در این مسأله هیچگاه به موضوع از منظر کلامی و اعتقادی نظر نیفکنده اند و تنها رویکرد تاریخی نگری صرف داشته اند.

بنا بر این شاید این سخن جاسم حسین درست نباشد که می گوید: آنان از بعد اعتقادی به موضوع نظر افکنده اند، زیرا اگر زاویه دید آنان به مسأله اعتقادی می بود، قطعاً آنان باید به همان نتیجه ای می رسیدند که معتقدین به مهدویت رسیده اند؛ در حالی که نگاه این دسته از اندیشمندان به مهدویت نگاهی منفی و مخالف است به طوری که غالب آنان مهدویت را زائیده مجموعه ای از جریانات تاریخی همچون مخالفت ها و خیزش های سیاسی می دانند که در صدر اسلام به وقوع پیوسته است. بنابر این درباره این دسته از مستشرقین باید گفت که آنان هیچگاه به موضوع از دیدگاه اعتقادی و کلامی نظر نینداخته اند و صرفاً به جنبه تاریخی موضوع نظر داشته اند.

تحلیل کتاب تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم

دکتر جاسم حسین با تکیه بر مباحث حدیث شناسانه، رجال و درایه کوشش نموده تا در ابتدا به اثبات مسأله مهدویت از جهت وثاقت و اطمینان به احادیث، کتب حدیثی و متون تاریخی بپردازد، از اینرو وی در مقدمه و آغاز کتاب به بررسی کتاب ها و منابع روایی و تاریخی که در زمینه مهدویت از اعتبار برخوردارند، می پردازد. سپس وی در فصل اول و دوم کوشش نموده است تا مهدویت را در قرن نخست و پیش از عصر غیبت صغری و پس از عصر غیبت صغری از جهت روایی و کتاب های

تاریخی مورد بررسی قرار دهد. به همین جهت به چند مسأله اهتمام داشته است، از جمله اینکه آیا روایات موجود پیش از عصر غیبت، ناظر به مهدی نوعی است و روایات نبوی و پیشوایان دین دلالت بر مفهوم «قائم» و «منتظر» دارد، آنطور که بعضی فرقه ها استناد به کتاب «فرق الشیعه» نوبختی نموده اند یا اینکه روایات از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پیشوایان در خصوص مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف شخصی، فرزند خاص امام حسن عسگری علیه السلام می باشد و در همه روایات از مفهوم کلی و کلان منجی و قائم سخن گفته نشده است، بلکه بعضی از احادیث به صورت خاص و مشخص از نام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سخن گفته است.

همچنین از جمله بحث هایی که در فصل اول مورد توجه جاسم حسین قرار گرفته، این است که آیا روایاتی از پیامبر و پیشوایان شیعه، پیش از ولادت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و پیش از عصر غیبت وجود دارد که در آنها به مفهوم غیبت اشاره شده باشد یا خیر و بنا بر آنچه که بعضی از افراد مدعی هستند مفهوم غیبت و یا دو غیبت صغری و کبری از مفاهیمی است که بعدها به وسیله بعضی از عالمان شیعی مورد استفاده قرار گرفته است.

وی در فصل اول تلاش نموده تا روایاتی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیان کند که در آنها صریحاً، نه مجمل و مبهم، از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به صورت خاص و مشخص یاد شده است. وی پس از اینکه سه روایت را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مبنی بر آمدن دوازده امیر نقل می کند، می گوید که احادیث مهدوی به پیش از قرن اول برمی گردد و در بعضی از این احادیث به اسم ایشان اشاره شده است. وی دلیل این را که در بعضی از احادیث صریحاً به اسم امام و یا دیگر امامان دوازده گانه اشاره نشده است، این می داند که در زمان ائمه خفقان و استبداد چنان شدید بود که آشکار شدن اسم امامان می توانست برای آنها مشکل آفرین باشد، به همین جهت در کتاب هایی همچون «فرق الشیعه» دیده می شود که در زمان هر یک از ائمه به دلیل پنهان ماندن اسم امام بعدی، عده ای از مردم به سوی گمراهی

رفته انـد و یـا فرد دیگری را به عنوان امام برگزیـده انـد. این امر بی تردیـد ناشـی از خفقان و اسـتبداد حاکمان عباسـی و امری ناخواسـته بوده است و قطعاً آنان راضی نبوده اند که عده ای به گمراهی بروند، اما آنچه که موجب شده تا مسأله جانشینی امام بعـدی پنهـان بمانـد، شـرایط دوران بوده است، به همین جهت گفته شـده است که شـیعه بـا دو مفهوم گره خورده است؛ یکی شهادت که از زمان واقعه کربلا در فرهنگ شیعه باقی مانده است و دوم مفهوم تقیه که از زمان خلفای عباسی و در دوران ائمه شیعه، بـاقی مانـده است. و مصـداق بـارز تقیه این است که حتی امامان فرصت این را پیـدا نمی کردنـد که امام پس از خود را آشـکارا به دیگران اعلام کننـد. جاسم حسـین درباره این مسأله که امامان نمی توانسـتند جانشـین پس از خود را اعلام کننـد، اسـتناد به روایتی از امام باقر علیه السـلام می کند که برای بیان وضـعیت خفقان بار دوره حاکمان عباسـی و دلیل اینکه چرا در زمـان هر یک از ائمه، مـدعیان دروغین امامت وجود داشـته است، بسـیار مفیـد می باشـد. در روایتی نقل شـده است که روزی عبدالله بن عطاء واسطی به امام باقر علیه السلام می گوید که چرا شما با این همه پیروان قیام نمی کنید؟ امام باقر علیه السلام در جواب او می گویـد: « هیـچ امامی نیست که اسـمش در میان مردم پخش شـده باشـد، مگر آنکه کشـته شده است، بنابراین در جستجوی کسی باش که ولادتش از مردم نهان است».(۱)

طبق سـخن امـام باقر علیه السـلام دلیل اینکه در زمان هر یک از ائمه اطهار، تنها عـده ای از مسـلمانان آگاه به مقام امامت امام بعدی بوده اند، به جهت یک مسأله اجتناب ناپذیر، یعنی وضـعیت خفقان بار حاکمان بوده است، از اینرو پنهان کردن اسم امام و تعیین او از جانب امام پیشین بی جهت نبوده است، به همین جهت با وجود اینکه گمراه

۱- جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف، صص ۴۸ – ۴۷.

شـدن و ناآگاه مانـدن عده ای از مسـلمانان برای امامان امری ناگوار بوده و آن ها راضـی به این مسأله نبوده اند، اما این مسأله امری تحمیلی و ناخواسـته بوده است، به همین جهت نبایـد به سـخن نوبختی در فرق الشـیعه و یا بعضـی از مورخان در این باره خرده گرفت که می گوینـد در زمان هر یک از امامان، عـده ای از مردم امام بعـدی را نمی شـناختند، زیرا این امر، یعنی پنهان مانـدن اسم و مقـام امـام، دارای فوائـدی بـوده است، از جمله اینکه آنـان را از ظلم حاکمـان محفـوظ می نمود که بـا هر گونه مخالفت از جانب اشخاصـی که در صدد براندازی حاکمیت آن ها بودند، برخورد جدی می کردند. از اینرو نباید پنهان ماندن اسم امامـان و عـدم اشـراف بعضـی را دلیـل این امر تصور کنیم که امامت امامان از پیش تعیین نشـده بود و عـدم آگاهی مردم دلیل بر این نیست که بحث مهدویت خاص مورد توجه نبوده است و به صورت نوعی و بدون مشـخص شدن در سـخنان پیامبر و یـا امامـان بعـدی مطرح شـده است یـا اینکه ادعـا شود که اعتقاد به مسأله مهـدویت از جمله مباحثی بوده که در قرون بعـدی شکـل گرفته است، بلکه مسـأله پنهـان مانـدن تعیین امام در عرف مردم، تنها برآمـده از وضـعیت دوران و اوضاع حاکمان بوده است و مصداق بارز تقیه درباره عدم توانایی بر افشای عمومی امام بعدی بوده است.

پنهان نمودن اسم امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

به تعبیر دیگر بایـد پنهان مانـدن اسم امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف و یا اسم دیگر ائمه را در دوران حیاتشان صـرفاً یک استراتژی سیاسـی و اجتماعی بدانیم، نه اینکه حمل بر این شود که پیامبر صـلی الله علیه و آله و سـلم و یا ائمه پیشـین اسـم امام مهـدی یا ائمه پس از خود را نمی دانسـتند و تنها به ویژگی های کلی و نوعی امام مهـدی علیه السـلام اشاره می نمودنـد. پاره ای از روایات از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام خود ناظر بر این امر است که آنان به طور قطع، آگاهی و علم به ائمه بعدی و به ویژه امام

دوازدهم داشته انـد و چطور می شود، پیامبر اسـلام که در روایاتی پیرامون بعضـی از حوادث آخرالزمان سـخن گفته و درباره بعضـی از اشـخاص توصـیفاتی نموده است، نسبت به مهمترین رخداد پس از خود که متکی بر شخصـیت یک انسان آسـمانی است، همچون امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف آگاهی روشن و واضح نداشته باشد و صرفاً به شخصیت نوعی و کلی اشاره کرده باشـد. به نظر می رسـد این سـیاست از جانب ائمه نسـبت به امام بعـدی، دارای دلیل واضـح و روشـنی باشد که آن مصون داشـتن جان و نفس امام از دست دشـمنان و حاکمان سـتم پیشه عصـر خود بوده است. وجود روایات در مصحف هایی که از جانب ائمه نوشـته می شد و به صورت پنهانی و مخفی به دست امام بعدی داده می شد، همچون مصـحف فاطمه، جفر و جـامعه و امثـال آنهـا خود گویـای این است که ائمه صـلاح نمی دانسـتند که پاره ای از اخبار نبوی و روایات سـری را آشـکار سازند و به همین جهت در این مصحف ها تصریح به بعضی از مسائل شده که در دیگر کتابها نیامده است و گاه ائمه به بعضی از اخبار و مطالب این مصاحف اشاراتی می نمودنـد. بنا بر این وجود این دسـته از اخبار در این دسـته از مصاحف، گویای این است که پنهان کردن این دسـته از اخبار، از جمله درباره امامت ائمه، یکی پس از دیگری به جهت مصالـح و منافع دوران بوده است و همـانطور که گفته شـد، تقیه مهمترین رکن این گونه مخفی کـاری از جـانب ائمه بوده است، به طوری که امام موسـی کاظم علیه السـلام به جهت در خطر بودن جان شیعیانی که به جهت آوردن خمس به نزد امام کشته می شدند، دستور می دهد که در آن سال، وجوب خمس از آنان برداشـته شود یا اینکه امام هادی به علی بن یقطین وزیر حاکم وقت توصـیه می کند که تشـیع خود را پنهان دارد تا بتوانـد در دربار، به حفظ منافع شـیعیان و مسـلمانان بپردازد از اینرو علی بن یقطین موظف بود تا از تظاهر نمودن به هرگونه آداب شیعی، خودداری ورزد.

مطالعه و بررسی وضعیت خفقان بار دوره بنی

ص:۳۲۵

عباس، اثبات کننده این امر است که دلیل عدم وضوح امامت امامان در میان توده مردم، هر چند موجب گمراهی پاره ای از مردم می شد، اما به جهت منفعت بزرگتر، مورد استفاده قرار می گرفت و تردید و شک موجود در میان مردم راهی بود تا پیشوایان دین از گرفتار شدن در دست حاکمان مصون بمانند. از اینرو دلیل اینکه چرا در بعضی از روایات از پیامبر و ائمه، بر خلاف بعضی از دیگر روایات، اشاره به یک وصف کلی همچون قائم یا مهدی می شود و صریحاً به اسم و لقب او اشاره نمی شود، به طوری که لفظ مهدی درباره همه ائمه قابل استفاده است و همه ائمه می توانند قائم باشند، امری روشن و واضح باشد.

ص:۳۲۶

مهدویت از دیدگاه عبدالعزیز ساشدینا

اشاره

ص:۳۲۷

یکی از اسلام شناسان مسلمان و صاحب نام که در عرصه مهدویت از تخصص برخوردار است و آثار او در زمینه مهدویت و تشیع مورد استناد کتاب ها و دائره المعارف های موجود در غرب و اندیشمندان غربی قرار گرفته، عبدالعزیز عبدالحسین ساشدینا(۱) است. وی از شیعیان امامیه تانزانیا است و در حال حاضر در دانشگاه های امریکا و کانادا از کرسی اسلام شناسی برخوردار است و جزء محدود شخصیت های اسلام شناس است که در امریکا از کرسی اسلام شناسی برخوردار هستند.

وی متولد سال ۱۹۴۲ میلادی است، تحصیلات دانشگاهی خود را در مرحله کارشناسی در دهه پنجاه شمسی در دانشگاه فردوسی مشهد، آغاز نمود و چندین سال در ایران اقامت داشت که این امر موجب شد تا به زبان فارسی نیز احاطه و تسلط داشته باشد. پس از طی مرحله کارشناسی، دوره دکترای مطالعات مذهبی را در دانشگاه تورنتوی کانادا سپری نمود و در سال ۱۹۷۶ میلادی از پایان نامه خود که درباره مهدویت بود دفاع کرد. وی به زبان های فارسی، عربی و انگلیسی آشنایی کامل دارد و از نادر اسلام شناسان مسلمان است که به زبان انگلیسی مقاله و کتاب می نویسد و آثار او در زمینه اسلام و خصوصاً مهدویت مورد استناد منابع غربی قرار می گیرد.

وی پس از اتمام تحصیل به تدریس و تحقیق در دانشگاه های کانادا و امریکا پرداخت و به درجه استادی در بخش مطالعات مذهبی ارتقاء یافت. وی

۱- Abdulaziz A. Sachedina (۱۹۴۲)

در طی سال های متمادی پس از اینکه از دانشگاه فردوسی مشهد فارغ التحصیل گردید، بارها به ایران مسافرت نموده است و چندین دوره فرصت مطالعاتی خود را در ایران، عراق و اردن سپری نموده است.

وی در یکی از آثار خود با نام «مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام» می گوید: با وجود آنکه دین خود اسلام را به دیگر ادیان ترجیح می دهد، اما به همزیستی و احترام به حقوق پیروان دیگر ادیان توصیه می کند و معتقد است که دیگر ادیان هم می توانند پیروان خود را به نجات و رستگاری برسانند:

یکی از مسائل حادی که عموم جوامع مذهبی و مخصوصاً جوامع اسلامی با آن روبرو هستند؛ این ادعای پیروان مذاهب است که می گوید: «رستگاری فقط نزد ماست»....دیدگاه من در این مورد دیدگاهی انحصارگرایانه نیست، من اگرچه به برتری سنن مذهبی خودم (اسلام) نسبت به سایر مذاهب اعتقاد راسخ دارم، اما به گمان من مذاهب دیگر نیز همچون اسلام قادرند پیروان خود را به رستگاری برسانند. به عبارت دیگر، در حوزه شخصی درک من از اسلام درکی انحصارگرایانه است، اما در حوزه اجتماعی به برابری همه مذاهب از حیث معنوی معتقدم.(۱)

وی، همانطور که در این کتاب اشاره می کند، آن را پس از جریانات یازده سپتامبر نوشته است تا اثبات کند که اسلام با همزیستی و پلورالیسم و هم چنین دموکراسی سر آشتی دارد و بر خلاف آنچه که درباره اسلام، گفته می شود، اسلام کرامت انسانی را در همه سطوح و برای همه انسان ها قائل است. وی هدف از این کتاب را ارائه راه حل های فوری برای معضلات سیاسی که جوامع مسلمان را تهدید می کند، می داند. او در مقدمه کتاب اشاره می کند که این نگرش وی مبنی بر وجود همزیستی و پلورالیسم در متون اسلامی از دیدگاه پاره ای از اندیشمندان اسلامی مورد

۱- عبدالعزیز ساشدینا، مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام، ص ۱۶.

انتقاد قرار گرفته و از منظر آنان این مفاهیم وارداتی و در ادبیات سیاسی مسلمانان بـدعت و نوآوری می باشـند، به طوری که آنـان کلمـاتی همچون دموکراسـی، پلورالیسم و تساهـل را یا به عنوان کلماتی غیر اسـلامی به کار می برنـد و یا اصـلاً به دلیل اینکه این مفاهیم غیر اسلامی هستند، اصلاً استفاده نمی کنند:

هـدف این کتـاب آن است که نشـان بدهـد، مفـاهیم دموکراسـی و پلورالیسم (همزیستی) در اسـلام، از آنچه که لیبرالیست ها تعریـف می کننـد، معنـایی ژرف تر دارد. مـن از این هم فراتر رفته و ادعـا می کنم که اسـلام مبتنی بر اصـل همزیسـتی است و کرامت انسانی را در همه سطوح از بالا گرفته تا به پایین تنها معیار حقوق انسانی می داند.(۱)

کتاب شناسی آثار ساشدینا

وی در زمینه مهدویت دارای تالیفات و ترجمه هایی چند می باشد که عبارتند از:

۱ – اعتقاد به مهدویت در شیعه امامیه(۲) (این تالیف تز دکتری وی می باشد که در دانشـگاه تورنتوی کانادا در سال ۱۹۷۶ از آن دفاع کرده است)؛

۲ – منجی اسـلام: اعتقـاد به امـام مهـدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف در تشـیع اثنی عشـری(۳) (این کتـاب بر اسـاس رساله دکتری نوشته شده است)؛

۳ - فرمانروای دادگر در تشیع: ولایت مطلقه فقیه در فقه امامیه؛(۴)

۴ – ترجمه کتاب «المسأله الوجیزه فی

ص:۳۳۰

۱- عبدالعزیز ساشدینا، مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام، ص ۱۵.

۲- abdulaziz A. Sachedina, The doctrine of Mahdism in Imami Shiism (Ph. D Thesis), university of Toronto, Canada, ۱۹۷۹.

۳- abdulaziz A. Sachedina, Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism,State university of new york press, NewYork,۱۹۸۱.

۴- Abdulaziz A. Sachedina, The Just Ruler in Shiite Islam: The comprehensive Authority of the Jurist in Imamte Jurisprudence, State university of New York press, New York, ۱۹۸۸.

الغیبه»[(۱)] تالیف علی بن حسین معروف به سید مرتضی؛

۵ – ترجمه کتاب «دادگستر جهان»[(۲)] (این کتاب، تالیف آقای ابراهیم امینی است که با عنوان «امام مهدی: رهبر عادل جهان» به زبان انگلیسی ترجمه شده است؛

۶ – مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام.[(۳)]

همچنین در زبان فارسی مقالات و تالیفاتی نیز درباره افکار و اندیشه های این اندیشمند نوشته شده است که یا به ترجمه آثار وی پرداخته و یا علاوه بر ترجمه به نقد و بررسی افکار و اندیشه های وی توجه نموده است. از جمله این مقالات عبارتند از:

۱ – غیبت و مهدویت در تشیع امامیه[(۴)] (این کتاب به ترجمه مقاله ای از جاسم حسین و مقاله ای از ساشدینا به همراه نقد و بررسی

ص:۳۳۱

---

۱ – abdulaziz A.Sachedina, A Treatise on occultation of the twelfth Imamite Imam, studia Islamica, ۱۹۷۸.

۲ – Ayatollah Ibrahim Amini, (The Just Leader of humanity) AL – IMAM AL – MAHDI, Translated by abdulaziz Sachedina, qom, ansarian, ۱۹۹۷.

۳– این کتاب با کتابشناسی ذیل به فارسی ترجمه شده است: عبدالعزیز ساشدینا، مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام، ترجمه سید محمد رضا هاشمی، نشر ادیان، قم ۱۳۸۶. و عنوان انگلیسی کتاب اینچنین است: The Islamic Roots of Democratic Pluralism این کتاب را انتشارات دانشگاه آکسفورد در سال ۲۰۰۲ چاپ نموده است. در انتهای این کتاب کارنامه علمی دکتر ساشدینا به زبان انگلیسی به چشم می خورد که به بررسی آثار و فعالیت های او در عرصه های علمی می پردازد.

۴– جاسم حسین و عبدالعزیز ساشدینا، غیبت و مهدویت در تشیع امامیه، ترجمه محمود افتخارزاده، قم، س ۱۳۷۱.این کتاب در بردارنده دو مقاله از جاسم حسین و عبدالعزیز ساشدینا با عنوان های ذیل است: ۱) Belief of Mahdism in Shia Imamia ۲) The Occultation of the Twelfth imam آقای افتخار زاده در این کتاب کوشش نموده تا علاوه بر ترجمه دو مقاله مذکور، به نقد و بررسی افکار این دو اندیشمند بپردازد.

افکار این دو اندیشمند پرداخته که به وسیله آقای محمود رضا افتخار زاده نوشته شده است)؛

۲ – مقاله « امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام (۱)»(۱)(این مقاله بخش نخست از نخستین تالیف ساشدینا با عنوان « منجی اسلامی: اعتقاد به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در تشیع اثنی عشری» است که به وسیله دکتر سید محمد تقی آیت اللهی به فارسی ترجمه شده است»؛

۳ – مقاله «امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام (۲)»(۲) (این مقاله بخش دوم مقاله پیشین است که به وسیله دکتر سید محمد تقی آیت اللهی به فارسی ترجمه شده است)؛

۴ – مقاله «عدالت مهدوی در منجی گرایی اسلامی»(۳) (این مقاله به وسیله ساشدینا در کنفرانس « منجی گرایی تطبیقی» در شهر میلان ایتالیا ارائه شده است که به وسیله دکتر سید محمد تقی آیت اللهی به فارسی ترجمه شده است).

۵ – مقاله «مهدویت»(۴) (این مقاله به وسیله ساشدینا نوشته شده و در دائره المعارف جهان نوین اسلام دانشگاه آکسفورد ذکر گردیده است و به وسیله آقای بهروز جندقی به فارسی ترجمه شده است)؛

۶ – مقاله « مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب درباره مهدویت»(۵) (این

۱- عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، مرکز تخصصی مهدویت بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، ش ۱۰، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۲، صص ۱۲۲ – ۹۹.

۲- عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، مرکز تخصصی مهدویت بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، ش ۱۲و ۱۱، سال چهارم، بهار و تابستان ۱۳۸۳ صص ۱۹۶ - ۱۵۳.

۳- عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، مرکز تخصصی مهدویت بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، ش ۱۳، سال چهارم، پاییز ۱۳۸۳، صص ۳۱۱ – ۳۰۵.

۴- عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، مرکز تخصصی مهدویت بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، ش ۱۵، سال چهارم، بهار ۱۳۸۴، صص ۱۷۶ – ۱۶۷.

۵- سید محمد تقی آیت للهی، مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب در باره مهدویت، مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۸۲، صص ۲۳۶ – ۲۲۵.

مقاله تالیف دکتر سید محمد تقی آیت اللهی مترجم آثار ساشدینا است که وی به نقد و بررسی دو اثر معروف ساشدینا پرداخته است)؛

۷ – Messianism and the Mahdi (این مقاله در ضمن کتابی که درباره تفکرات شیعه است، با عنوان: «Expectation of the millennium: shiism in history» آمده است و به فارسی ترجمه نشده است)؛(۱)

۸ – مصاحبه ساشدینا با مجله کیهان فرهنگی درباره اسلام و سکولاریسم(۲)(در این مقاله

ص:۳۳۳

۱- abdulaziz A.Sachedina, Expectation of the millennium: shiism in history, Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyyed Vali Reza Nasr, Albany, state University of New York Press, ۱۹۸۹, pp. ۲۴ – ۴۳.

۲- عبدالعزیز ساشدینا، مصاحبه پیرامون اسلام و سکولاریسم، کیهان فرهنگی، س ۲۴، ش ۲۵۲، مهر ۱۳۸۶، ص۵. ساشدینا در این مصاحبه علاوه بر بیانی اجمالی از تاریخ زندگی خود به نکات مهمی از جمله اظهار نظر در باره افکار سنت گرایانی همچون سید حسین نصر می پردازد و در باره او می گوید: « دکتر سید حسین نصر از مدرنیته، تکنولوژی و مدرنیزاسیون شدیداً انتقاد می کند و د رعین حال ساخته و پرداخته همین مدرنیته است و این موضوع در فکرش راسخ است. با مطالعه سطحی آثار دکتر نصر، انسان فریب می خورد که او یک سنت گرا است. در حالی که اگر سنت گرا بود، لااقل به سنتی که لازمه آن دفاع از اسلام اصول گرای امروز و در صحنه حق و باطل است، باید توجه می کرد و خیلی راحت اسلام حاضر در صحنه حق و باطل را می پذیرفت. دعوای امروز دکتر نصر بر سر اسلام فعال و حاضر در صحنه است ... دکتر نصر میانه خوبی با اسلام فعال امروز ندارد و از این نظر آراء او شبیه غزالی است. غزالی می گفت: شما هیچ وقت حتی علیه دولت فاسد و ظالم هم شورش و انقلاب نکنید، بلکه پیش خداوند دعا کنید هدایتش کند.. البته یک جنبه آراء دکتر نصر درست است، آنجا که به ما هشدار می دهد که کورکورانه مدرنیته را کورکورانه نپذیریم، چون خطرهایی در پی دارد ... » یا در باره نقد دکتر نصر در باره مدرنیته اینچنین انتقاد می کند: «دکتر سید حسین نصر از مدرنیته می ترسد و به همین خاطر به اسلام سنتی بر می گردد و تصور می کند آنجا مصونیتش تأمین می شود، چون با این اسلام می شود با شاه بنشینیم و با شهبانو راه برویم، اما با اسلام فعال و انقلابی نمی شود این کارها را کرد» (همان، ص ۱۹)

کتاب شناسی از آثار ساشدینا وجود دارد).

ساشدینا تز دکتری خود را در زمینه مهدویت با عنوان «اعتقاد به مهدویت در شیعه امامیه» در سال ۱۹۷۶گذرانده است و با توجه به اینکه وی رساله خود را درباره مهدویت سه سال قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران نوشته است، انقلابی که مبتنی بر تفکر مهدویت و نیابت فقها از امام معصوم استوار بود، از اینرو آثار و تفکر ساشدینا در محافل علمی غرب، توانست مورد توجه خاص قرار گیرد و به عنوان یک منبع آکادمیک نگریسته شود. او خود در مقدمه یکی از آثار خود «منجی اسلامی: اعتقاد به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در تشیع اثنی عشری» هدف خویش را از نوشتن رساله در زمینه مهدویت اینچنین توصیف می کند:

هنگامی که تازه درباره موضوع پژوهش فکر می کردم هنوز تحصیلات دوره کارشناسی ام در مشهد مقدس (۱۳۵۰ – ۱۳۴۵ش) را ادامه می دادم و به بی نظیر بودن اعتقاد به ظهور مهدی منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف در اسلام پی بردم و بدان متقاعد شدم، این وجه اختصاصی انحصاری که توجه مرا به خود جلب کرد، بیشتر در تشیع حفظ شده است تا درک وظیفه مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در آینده در مذهب تسنن و اساساً از مختصات تشیع به شمار می آید. سنیان گرچه در مفهوم مهدویت با شیعیان مشترک هستند، اما به خاطر اکثریتی ... کمتر به این اعتقاد توجه کرده اند.(۱)

وی پس از اینکه در سال ۱۹۷۶، از رساله خود در زمینه مهدویت دفاع نمود، دو کتاب دیگر نیز در زمینه مهدویت نوشت که این دو اثر را در حالی که سمت استادی مطالعات مذهبی دانشگاه ویرجینیای آمریکا را به عهده داشت، منتشر

۱- عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام (۱)، سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، مرکز تخصصی مهدویت بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، ش ۱۰، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۲، ص۱۰۸.

ساخت.

نخستین تألیف مهدوی ساشدینا

نخستین اثر وی پس از دفاع از رساله دکتری که درباره مهدویت بود، کتابی با عنوان «منجی اسلامی: اعتقاد به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در تشیع اثنی عشری» است. وی این کتاب را بر اساس رساله دکتری خود که درباره مهدویت بوده، نوشته است و در واقع نخستین تالیف منسجم وی در زمینه مهدویت تلقی می گردد و با توجه به اینکه این کتاب در اوایل انقلاب اسلامی نوشته شده است و در شناخت مبانی اعتقادی شیعه و ساختار انقلاب اسلامی می توانست به غربیان کمک کند، از اینرو مورد توجه غربیان قرار گرفت. وی این کتاب را همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ در مشهد مقدس نوشته است، زمانی که برای فرصت مطالعاتی به ایران آمده بود و از منابع اسلامی که در ایران موجود بود، استفاده می نمود.

ساشدینا همانطور که در پیش گفتار این کتاب اشاره می کند به این نکته اذعان دارد که اندیشمندان متاخر غربی در زمینه مهدویت هیچ تالیف قابل توجهی نداشته اند و این امر را انگیزه نوشتن خود از این کتاب قلمداد می کند، سپس اشاره می کند که برای نوشتن این کتاب علاوه بر اینکه از پژوهش های خود در نوشتن رساله دکتری استفاده نموده است، هم چنین از مصاحبت های عالمان دینی و دوستان خود در تورنتو و مشهد مقدس و نجف اشرف هم کمک گرفته است.(۱)

۱- وی می گوید: «دانشمندان متأخر غربی، در موضوع مهدویت، تقریباً چیزی ننوشته اند و همین امر انگیزه انجام این پژوهش و نگارش این اثر علمی شد، طی پژوهش پایان نامه دوره دکتری ام، ضرورت بررسی متون غنی و گسترده در این موضوع را احساس کردم، یافته های خود را بر علمای دینی عرضه داشتم و با آنها مباحثه کردم، بی آنکه توجه دقیق به مبانی علمی جدید را نادیده انگارم، امری که مرا به وصول به این هدف آماده کرد، همکاری گسترده و بی دریغ استادها، دانشمندان، دوستان و همکارانی بود که در تورنتو، مشهد مقدس و نجف اشرف داشتم» (مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۸۲، ص۲۲۸).

این کتاب از شش فصل برخوردار است و این موضوعات را در بر می گیرد:

فصل اول: مقدمه: مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، منجی اسلامی؛

فصل دوم: قائم المهدی، امام منجی دوازدهم؛

فصل سوم: غیبت امام دوازدهم؛

فصل چهارم: امامت امام غایب؛

فصل پنجم: رجعت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ؛

فصل ششم: نتیجه گیری؛

ضمیمه: ویژگی های امام و نظام امامت مستند به کتاب الحجه علامه کلینی؛

فرهنگ اصطلاحات؛

نمودار: سلسله امامت در تشیع اثنی عشری و تشیع اسماعیلی؛(۱)

لازم به ذکر است، روش تحقیق و پژوهش ساشدینا در این کتاب که در واقع نخستین کتاب مهدوی او پس از نوشتن پایان نامه دکتری است، روش تاریخی است و او نیز به مانند بسیاری از شرق شناسان پیش از خود همچون شرق شناسان اواخر قرن بیستم، بر خلاف دیدگاه کلامی قدم می گذارد و دارای دیدگاه تاریخی است و مانند آن پژوهشگران به دنبال بیان سیر تاریخی و فراز و نشیب های به وجود آمده در تاریخ قرون نخست است که دست مایه پیدایش پاره ای از افکار و مباحث مهدوی گردیده است. به این جهت وی در بیان پاره ای از مباحث مهدوی پا را از اندیشه های اعتقادی شیعه امامیه فراتر می گذارد و سخنانی را در مسائل مهدویت بیان می دارد که از دیدگاه کلامی امامیه قابل قبول نیست که پس از کتاب شناسی آثار او به این

۱- مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، ص ۲۲۸.

دست از مباحث اشاره خواهیم نمود.

ساشـدینا همـانطور که در مصاحبه ای با سـردبیر مجله ساماکار، آقای منیر دایا پیرامون مطالب این کتاب گفته صـریحاً اشاره به روش تاریخی خود نموده و می گوید: رویکرد کتاب «مهدویت در اسـلام» تاریخی و بر اساس منابعی است که در طول تاریخ توسط نویسندگان شیعه و سنی ارائه شده است، همان روشی که بسیاری از شرق شناسان برجسته چون گلدتسیهر، مارگولیوث، دارمستتر و دیگران از آن اسـتفاده نموده و در تحلیـل انـدیشه هـای شـیعه و مهـدویت به آن اسـتناد نموده انـد که دلیل اشـتباه بسـیاری از شرق شناسان دائره المعارف نویس و آنگلوساکسون در اواخر قرن نوزدهم در تحلیل مهدویت، همین شیوه تاریخی نگری بـوده اسـت؛ آنـان کوشـیدند مهـدویت را ثمره و محصـول رخـدادها و وقـایع تـاریخی چـون قیـام مختـار، محمـد احمد سودانی و دیگر مـدعیان دروغین مهـدویت قلمـداد کننـد و به جای تبیین جایگاه اعتقادی مهـدویت در متون دینی مسـلمانان و شیعه، به پی آمدها و آثار تاریخی این اندیشه پرداختند. متاسفانه ساشدینا نیز علی رغم اعلام مخالفت خود با این دسته از شرق شناسان، به سوی نگرش تاریخی قدم برداشته و صرفاً به کتابهایی همچون فرق الشیعه نوبختی اکتفا نموده، در حالی که سزاوار بود وی چون اندیشـمندانی مانند هانری کربن یا آنه ماری شـیمل با استفاده از شیوه پدیدارشناسی موقعیت و منزلت این اندیشه را در هنـدسه ذهنی و اعتقـادی شـیعه مورد بررسـی قرار می داد و در این راسـتا به منـابع شـیعی رجوع می کرد؛ زیرا بی تردید موفقیت اسـلام شـناسان قرن بیستم نسبت به اسلام شناسان قرن نوزدهم، استفاده آنان از شیوه پدیدارشناسی و توصیفی به جای شیوه تاریخی نگری است.

کتاب نخست ساشـدینا درباره مهـدویت مورد انتقادات زیادی واقع شده و مقالاتی در نقد افکار او نوشـته شده است، به طوری که بعضی

گفته انـد: او در این کتـاب به سوی نگرش فرقه هـای غیر امامیه همچون واقفیه گرایش پیـدا نموده و بیشتر تکیه بر کتاب هایی همچون فرق الشیعه نوبختی دارد(۱) و یا اینکه گفته شـده که او در این کتاب نه از منظر کلامی و از دیدگاه یک معتقد، بلکه از دیدگاه یک پژوهشگری که دارای شیوه تاریخی نگری است، به موضوع نظر افکنده است.(۲)

همچنین لازم به ذکر است، در همین دوران که ساشـدینا به نوشـتن این کتـاب مشـغول بـوده است و در ایران به سـر می برده، کتاب سید مرتضی با عنوان « المسأله الوجیزه فی الغیبه» را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است که عنوان کتاب شناسی آن پیش از این ذکر گردیده است.

دومین تألیف مهم ساشدینا

پس از نوشـته شـدن نخستین کتاب در زمینه مهـدویت، دومین کتاب ساشدینا نیز در زمینه مهدویت با عنوان «فرمانروای دادگر در تشـیع: ولایـت مطلقه فقیه در فقه امـامیه» منتشـر شـد که این کتـاب آنچنان که از عنوان و فصول آن نیز استنباط می گردد، علاوه بر پرداختن به مهـدویت، تا حـدی ناظر به سیسـتم سیاسـی ایران هم می باشـد و به مهدویت به عنوان پایه و مبنای فکری انقلاب و سیسـتم حکومتی موجود در ایران، یعنی ولایت مطلقه فقیه، نگریسته می شود و به بررسی مسأله نیابت فقیهان و نائبان عامه امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر غیبت می پردازد. ساشدینا درباره انگیزه

۱- رجوع شود به : انتقادات آقای محمود رضا افتخار زاده در «کتاب غیبت و مهـدویت در تشـیع امامیه» پیرامون نظرات جاسـم حسین و ساشدینا که پیش از این عنوان کامل کتاب شناسی این تالیف ذکر گردیده است.
۲- رجوع شود به : انتقادات دکتر سید محمد تقی آیت اللهی پیرامون کتاب نخست ساشدینا در مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، ص ۲۲۹.

نوشته این کتاب می گوید: که اندیشه نوشتن این کتاب زمانی در ذهن من خطور کرد که در سال ۱۳۵۷ مشغول نوشتن کتاب پیشین خود بودم وچون در آن زمان فرصت این را نداشتم تا درباره موضوع حکومت اسلامی و ولایت فقیه در دوران غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پژوهش کنم، از اینرو در سال ۱۹۸۳ به ایران برگشتم تا با عالمان در ایران گفتگو کنم و از کتابخانه های ایران بهره جویم، از اینرو بر اثر این مراوده ها و مطالعات کتاب دوم را به رشته تحریر درآوردم.(۱)

کتاب « فرمانروای دادگر در تشیع: ولایت مطلقه فقیه در فقه امامیه» دارای یک مقدمه و شش فصل به همراه یک ضمیمه، یک واژه نامه فقهی و کتابنامه آخر کتاب است. فصل های کتاب عبارتند از:

فصل اول: نیابت امامان شیعه؛

۱- وی در این باره می گوید: « ... اندیشه پژوهش در این مورد، زمانی به ذهنم خطور کرد که مشغول نگارش اثر قبلی ام در باره منجی اسلامی در مشهد بودم و آن، زمانی بود که انقلاب اسلامی ایران به اوج خود می رسید(۱۳۵۷)، در این شرایط فرصت ناچیزی داشتم که در بسیاری از بحث های علمی و عمومی در باره موضوع حکومت اسلامی و ولایت فقیه در دوران غیبت امام دوازدهم علیه السلام که بحث روز بود، شرکت کنم. بنابراین یک طرح پژوهشی در موضوع فرمانروای عادل (السلطان العادل) در شیعه دوازده امامی نوشتم و در سال ۱۹۸۳ به ایران بازگشتم تا با عالمان دین به مباحثه بپردازم و از کتابخانه های غنی آستان قدس رضوی در مشهد و دیگر کتابخانه ها در قم، تهران، و مشهد بهره جویم. سه سال پیش از آن بدین نتیجه رسیدم که پژوهش کتابخانه ای در این موضوع، بی آن که وارد مباحث عمده با فقیهان امامیه در ایران شوم، ناقص است. بدین منظور با بسیاری دانشمندان و اساتید دانشگاه هایی که رشته های معارف اسلامی و الهیات دارند، مباحثه هایی انجام دادم. آن چه در این اثر می آید، یافته تحلیلی این مباحث را بازگو می کند» (انتظار موعود، ش ۹ و ۸، ص ۲۳۳).

فصل دوم: فقیهان شیعه: رهبران امامیه؛

فصل سوم: نظریه امامت درباره اقتدار سیاسی؛

فصل چهارم: نیابت فقیهان در ولایت قضا؛

فصل پنجم: ولایت مطلقه فقیه؛

فصل ششم: نتیجه گیری؛

ضمیمه: سهم امام و خمس در دوران غیبت.(۱)

وی با تکیه به آراء فریقین و با پژوهش هایی که در کتابخانه های ایران و اردن انجام می دهد و گفتگوهایی که با عالمان و فقیهان فریقین در این دو کشور انجام می دهد، به بیان نگرش شیعه و سنی درباره نیابت عام امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوران غیبت کبری و نگرش فریقین درباره تئوری های سیاسی و حکومت در عصر غیبت می پردازد و نظریه امامت را از منظر فقه مورد بررسی قرار می دهد و در یک فصل مستقل هم (فصل پنجم) به بررسی ولایت مطلقه فقیه می پردازد.

اندیشه های ساشدینا پیرامون مهدویت

از جمله سخنانی که ساشدینا در کتاب مهدویت در اسلام ذکر نموده و با مخالفت هایی مواجه شده، این است که وی معتقد است، بیان تفصیلی درباره اسم، خصوصیات، مشخصات و ویژگی های ائمه دوازده گانه به وسیله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیان نشده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم صرفاً به آمدن دوازده جانشین پس از خود اشاره نموده و درباره شخصیت ائمه تفصیلاً سخن نگفته است، بلکه در دوره امام صادق علیه السلام بوده که اسم ائمه و خصوصیات آنان به طور مشروح بیان گشته است، از اینرو گفته شده که وی شکل گیری دکترین امامت را متعلق به زمان امام صادق می داند.(۲)

۱- انتظار موعود، ش ۹ و ۸، صص ۲۳۴ – ۲۳۳.

۲- در منسوب بودن این سخن به ساشدینا لازم به ذکر است که در مصاحبه ای که سردبیر مجله ساماکار، آقای منیر دایا با ساشدینا نموده، این پرسش را مطرح نموده و او طبق همان سخنی که در متن ذکر شده، پاسخ داده است. سوال و جواب مصاحبه به شرح ذیل است: « در صفحه ۶ از کتابتان در یک قسمت آمده است: دکترین امامت در شیعه در زمان امام جعفر صادق علیه السلام شکل گرفت که باعث طرح این سوال می شود که پس قضیه در مورد امام اول تا امام محمد باقر علیه السلام چه بوده است؟ آیا این گفته تضعیف حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مورد دوازده جانشین خود نیست؟ (جواب ساشدینا): اجازه دهید تفاوت میان فرمایش پیامبر در مورد دوازده جانشین علیه السلام خود و شکل گیری این دکترین

بر اساس آن فرمایش را توضیح دهم. پیامبر در این گفتار خویش صرفاً دوازده جانشین پس از خود را تعیین می کند و هیچ گونه تفصیل دینی مانند خصوصیات، نوع تعیین امام از سوی پیامبر، چه به صورت آشکار (جلی) یا به صورت پنهان (خفی)، لزوم برخورداری از رفتار نمونه و دانش کامل و غیره) ارائه نمی کند. این جزئیات را امام جعفر صادق علیه السلام مطرح می کند. و از این لحاظ است که شکل بخشیدن به این دکترین را به او نسبت می دهند».

در باره این اندیشه ساشدینا و دیگر کسانی که در این باره سخن گفته اند و حتی ادعا نموده اند که شیعه در روند تکاملی تاریخ شکل یافته است، باید گفت که اولاً اینطور نبوده که در همه روایات و سخنان پیامبر و یا امامان نخستین شیعه، اسم دیگر امامان تا حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف مجهول بوده باشد، بلکه در کتابها و مصحف های امامان و هم چنین در سخنانی که برای اصحاب خاص و شاگردان سری خود بیان می نمودند، این دست از حقایق را بیان می نمودند، اما در عین حال شرایط اجتماعی به گونه ای بوده که بخشی از سخنان را نتوانند برای همگان بیان کنند، به همین جهت مفهوم تقیه با فرهنگ شیعه گره خورده و یا در روایات آمده است که یکی از ویژگی های شیعیان ما این است، که اسرار ما را از نااهلان حفظ می کنند و آن را فاش نمی کنند.

علاوه بر نکته پیشین، لازم به ذکر است که شرایط ظهور مهمتر از علائم ظهور است و ائمه می کوشیدند تا شرایط را فراهم کنند و می گفتند اگر عده ای به اندازه این بزها از اصحاب و

یاران وفادار به ما باشند، ما قیام می کنیم. به این جهت دلیل عدم تعیین زمان و وقت ظهور و بیان مبهم و اجمالی اسم ائمه، زمان ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، و رخدادهای آینده به این جهت بوده که مردم در هر زمانی تلاش کنند تا در مسأله مهدویت شرایط ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را فراهم سازند و هم چنین پیگیر حقیقت باشند و آن را دنبال کنند، به علاوه این حالت خوف و رجا موجب می شد تا مردم ناامید نشوند و همیشه به دنبال احیا حکومت مهدوی باشند. به همین جهت این مبهم گذاردن علاوه بر اینکه دارای فایده بوده، هم چنین ائمه را از خطرات حاکمان ستم پیشه مصون نگه می داشته است و هم موجب تقویت مفهوم انتظار در میان مسلمانان و باعث افزوده شدن تلاش و کوشش آنان در مسیر ایجاد حکومت مهدوی می شده است، در واقع همانطور که جهل انسان به زمان مرگ خود و یا نتیجه یک امتحان و یا مسابقه باعث می شود که انسان ها در روند طبیعی عالم به دنبال زندگی و برنامه ریزی های آینده باشد، هم چنین عدم آشنایی دقیق نسبت به امام بعدی، زمان ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و دیگر رخدادهای آینده جامعه، نیزموجب پویایی و با طراوت ماندن جامعه اسلامی می گردد و انسان را از بی تفاوتی و بی توجهی بیرون می آورد. شاید یکی از فوائد و کارکردهای این امر که انتظار فرج، خود گشایش و فرجی دیگر، تلقی شده است همین باشد، زیرا مفهوم انتظار و مفهوم دور و نزدیک بودن زمان ظهور، خود باعث گشایش امور، تلاش افزون و تسریع بخشی به حکومت مهدوی می گردد.

البته مسأله مبهم ماندن پاره ای از اعتقادات دینی در تاریخ شیعه نیز خالی از آسیب نبوده است، زیرا موجب شده تا عده ای از افراد سست ایمان به گمراهی بروند و در شناخت حقیقت و پیشوایان دین محدودیت داشته باشند که باید بگوییم این محدودیت ها در واقع آثار و پی آمدهای ناخواسته این مسأله است و بر حسب اراده و خواست عمدی ائمه نبوده، بلکه نتیجه

سیاست ها و اعمال حاکمان ظالم در دوران بنی عباس بوده است که این شرایط خفقان آور را بر تاریخ و فرهنگ اسلامی، تحمیل نموده و اجازه ندادند تا ائمه و پیشوایان دینی به بیان اعتقادات و افکار خود بپردازند و در نتیجه موجب مجهول ماندن حقیقت بر پاره ای از انسان ها شده اند.

همچنین وی معتقد است، دو عنوان غیبت صغری و کبری که ذکر گردیده است در روایات پیش از ولادت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نیامده است، بلکه این عالمان شیعی و فقیهان بوده اند که این دو عنوان را ابداع نموده اند. وی در این باره اینچنین می گوید: « این نکته توجیه پذیر است که بگوییم، تقسیم غیبت به کوتاه و طولانی، ابداع فقیهان امامیه است. در تأیید این تقسیم بندی، احادیث یا ابداع، یا تفسیر شده اند تا وضعیت را آن چنان که ظاهر شده، با آن تطبیق دهند».(۱)

از جمله اندیشه های او پیرامون مهدویت این است که عنوان (قائم) در صدر اسلام لزوماً عنوانی نبوده که تنها برای امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف استفاده شده باشد، بلکه این عنوان برای همه امامان به کار برده می شده است. بنا به سخنان منسوب به امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف و امام صادق علیه السلام همه امامان قائم بوده اند به همین جهت درباره همه ائمه گفته می شده است «کلنا قائمون بامرالله». هم چنین لقب مهدی نیز همینطور بوده و برای همه ائمه نیز استفاده می شده است و در دعاها و زیارات به همه آن ها خطاب می شود: « کلنا نهدی الی دین الله» و یا در دعاها آمده است: «الائمه الراشدون المهدیون». اما لقب قائم مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف که به معنی موعود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، تنها برای امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف

ص:۳۴۳

۱- سید محمد تقی آیت الهی، مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب، مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، ص ۲۳۱(به نقل از کتاب نخست ساشدینا با عنوان: منجی اسلامی: اعتقاد به امام مهدی علیه السلام در تشیع اثنی عشری، ص ۱۲۵).

می شده است.(۱)

ساشـدینا همچون دیگر شـرق شـناسان در نگـاه تـاریخی به مباحث اعتقادی شـیعه، مسأله قیام مختار و ادعای پیروان او مبنی بر مهدویت محمد بن حنفیه را مطرح می سازد:

کیسانیه در طول بخش بعدی دوره اموی فعال بودند، و احتمالاً نخستین فرقه شیعی بودند که واژه منجی را در مورد امامشان به کار گرفتند. پس از آنان دیگر شـیعیان امامانشان را به صورت «منجی» نگریسـتند. این امر آغاز پدیداری دو عقیده محوری در عقیده به مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را مشخص می سازد.(۲)

وی معتقـد است که گرچه عنوان «مهـدی» نخستین بـار در مورد امامـان شـیعی درباره امام علی علیه السـلام و امام حسـین علیه السـلام به صورت «حاکم عادل اسلامی» به کار رفته است(۳) و استناد به سخن یکی از شرق شناسان «سنوک هورگرونج» می کند که با اسـتناد به تاریخ طبری (ج ۵، ص ۵۸۹) می گوید: سـلیمان بن صرد خزاعی (یکی از رهبران توابین) امام حسین علیه السـلام را پس از شـهادت، مهدی پسر مهدی توصیف کرده است.(۴)وی در این باره اسـتناد به این سـخن می کنـد که امامان شیعه خود را قائم و توانا بر سرنگون ساختن حکومت وقت می دانستند:

امامان با این بیان که همه امامان قائمند و قادر به سـرنگونی حاکمیت ظلم هستند، ولی نقش قائم نهایی الهی با مهدی عجل الله تعالی فرجه الشـریف است که پس از غیبت، تنها به امر خـدا، ظهور خواهـد فرمود و بی عـدالتی را پاک خواهد کرد، ایشان را آرامش می بخشیدند.(۵)

وی معتقد است، استفاده از این عنوان نه به صورت عام، بلکه به صورت منجی موعود، نخستین

۱- سید محمد تقی آیت الهی، مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب، مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، ص ۲۳۲.
۲- عبـدالعزیز ساشـدینا، امـام مهـدی عجـل الله تعـالی فرجه الشـریف منجی اسـلام، سـید محمـد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، ش ۱۲ و ۱۱،ص ۱۶۵.
۳- عبـدالعزیز ساشـدینا، امـام مهـدی عجـل الله تعـالی فرجه الشـریف منجی اسـلام، سـید محمـد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، ش ۱۲ و ۱۱،ص ۱۶۴.
۴- عبـدالعزیز ساشـدینا، امـام مهـدی عجـل الله تعـالی فرجه الشـریف منجی اسـلام، سـید محمـد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، ش ۱۲ و ۱۱،ص ۱۹۵.
۵- عبـدالعزیز ساشـدینا، امـام مهـدی عجـل الله تعـالی فرجه الشـریف منجی اسـلام، سـید محمـد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، ش ۱۲ و ۱۱،ص ۱۷۱.

بار توسط مختار بن ثقفی برای محمد بن حنفیه به کار برده شد. وی این عمل مختار را زیرکانه می داند و می گوید:

واقعه قیام مختار در کوفه گستره ای را نشان داد که در آن شخص جاه طلب و زیرکی چون مختار بتواند در تعهد دینی حقیقی مردم دستکاری کند و موضوع مهم منجی را در مورد افراد معمولی از فرزندان امام علی علیه السلام که احتمالاً کاری هم به این خیزش نداشتند، به کار برد.(۱)

وی قیام مختار و اطلاق منجی بر محمد بن حنفیه را آغاز آشکار شدن دو عقیده محوری در اعتقاد به مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، یعنی مفهوم «غیبت» و «منجی» می داند و درباره نام گذاری فرقه منسوب به مختار به نام کیسانیه می گوید:

این گروه کیسانیه نامیده شدند که تقریباً قطعی به نظر می رسد که یکی از پیروان و رئیس محافظان مختار موسوم به کیسان ابوعمره آیین کیسانی را شکل داده است و گروه مذکور نام خود را از او گرفته اند... این دو عقیده محوری عبارتند از غیبت و رجعت منجی اسلام در زمان مناسب که تحت تاثیر تاریخی خلافت اموی قرار داشت... اعتقاد به غیبت امام منجی و بازگشت نهایی او در زمان مساعد به شیعیان کمک کرد تا شرایط بسیار دشوار را تحمل کنند و امید به اصلاحات را در زمان رجعت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف انتظار کشند.(۲)

ساشدینا با تکیه به کتاب های تاریخی همچون فرق الشیعه نوبختی به مدعیان مهدویت در زمان هر یک از امامان اشاره می کند و معتقد است که شیعه در زمان عباسیان واجد یک ایدئولوژی قوی مستحکم نبوده است، وی در این باره می گوید:

در نیمه قرن دو هجری (هشتم میلادی) شیعیان عمل زده افراطی چنان قوی شدند که یکی از شعبه های آن توانست به سازماندهی انقلابی به هواداری عباسیان بپردازد و موفق شد تا سلسله خلفای بنی عباس، عم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را استقرار بخشد، ولی این خلافت بر خلاف انتظارات انقلابی

۱- عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، ش ۱۲ و ۱۱،ص ۱۶۵.
۲- عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، ش ۱۲ و ۱۱،ص ۱۶۵.

حامیان شیعه خود عمل کرد و به مذهب اهل سنت گرایید. عاملی که در این ناکامی دخیل بود، نبود یک ایدئولوژی شیعی استوار در میان این شیعیان بوده است. تا آن که فرصتی پدیدار شد و امام بزرگ شیعیان حضرت جعفر صادق علیه السلام (شهادت ۱۴۸/۷۶۵ میلادی) آیین امامت را سازماندهی و شکل بندی نمود. جنبه های مختلف و پراکنده و مبهم شیعیان برای برقراری یک خلافت علوی در زمان انقلاب عباسیان این حقیقت را اثبات می کند که کوشش های آن ها هنوز فاقد یک ایدئولوژی مستحکم بوده است.(۱)

پس از قیام مختار افراد زیادی در دو قرن نخست اسلام، ادعای مهدویت نمودند. پس از پیروان محمد بن حنفیه، محمد نفس زکیه (از اعقاب امام علی علیه السلام) از جمله کسانی بود که پیروانش همچون پیروان محمد بن حنفیه معتقد بودند که او نمرده است، بلکه معتقد بودند که او در تپه هایی که به راه مکه از نجد ختم می شود و به علمیه موسوم است، پنهان گردیده و سرانجام باز خواهد گشت. هم چنین در دوره های بعدی نیز افرادی باز این ادعاها را درباره امامان بعدی شیعه نمودند، از جمله اینکه فرقه ای موسوم به باقریه بیان کردند که امام باقر علیه السلام همان مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است و یا فرقه نووسیه این ادعا را درباره امام صادق علیه السلام مطرح نمودند و همینطور درباره امامان بعدی نیز به ترتیب این نوع ادعاها مطرح شد و ساشدینا در بیان این ادعاها و بیان این دوره از تاریخ از فرق الشیعه نوبختی استفاده نموده و به توصیف این دسته از مدعیان مهدویت پرداخته است.(۲)

۱- عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، ش ۱۲ و ۱۱،ص ۱۶۳.

۲- «پس از ابن حنفیه، شخص برجسته دیگری از علویان که در مورد او عنوان مهدی منجی به کار رفت محمدنفس زکیه (روح خالص) بوده است (۱۰۰ – ۴۵ ه/ ۷۶۲ – ۷۱۸م) او یکی از اعقاب امام علی علیه السلام بود که از طریق امام حسن علیه السلام بدان حضرت نسب می برد ... در میان پیروان امام محمد باقر علیه السلام امام پنجم شیعیان متعادل، فرقه ای موسوم به باقریه پدید آمد که معتقد به مهدویت آن حضرت گردیدند ... با شهادت امام صادق علیه السلام (۷۶۵م) فرقه ای از شیعه به ریاست شخصی به نام عجلان بن نووس بصری به وجود آمد و با این نام به نووسیه موسوم شد و به مهدویت امام صادق علیه السلام معتقد شدند. نووسیه اعتقاد داشتند که امام صادق علیه السلام نمرده و دوباره باز خواهد گشت تا عدالت و مساوات را در زمین برقرار سازد» (عبدالعزیز ساشدینا، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، ش ۱۲ و ۱۱،ص ۱۶۷).

ساشدینا در مقاله ای تحت عنوان «مهدویت»، در دائره المعارف جهان نوین اسـلام تالیف دانشگاه آکسفورد، به تبیین مهدویت از دیـدگاه مـذاهب اسـلامی می پردازد و از جمله به مسأله مـدعیان دروغین مهـدویت اشاره می کنـد. وی در انتهاء این مقاله علاوه بر مـدعیان دروغین به بیان رخدادها و حوادثی می پردازد که بعضـی از آنها تحلیل آخرالزمانی نموده اند و امیدوارانه از آنها به عنوان علائم و نشانه های عصـر ظهور تعبیر نموده انـد. وی از جمله به انقلاب اسـلامی ایران به رهبری آیت الله خمینی، به بحران خلیج فارس، و صدام حسین اشاره می کند. وی در این باره می گوید:

«احادیث مربوط به مهدویت در خصوص پیش بینی حوادث آخرالزمان و توصـیف پایان فاجعه آمیز جهان هم در انقلاب ایران – در سال ۱۹۷۹ – ۱۹۷۸م- و هم در بحران خلیج فارس در سال ۱۹۹۱ – ۱۹۹۰م- به طور وسیعی در خاورمیانه جریان داشت منجر به تقویت امیـدها و نگرانی هـای مسـلمانان گردیـد. تلاـش هـای متعـددی صورت گرفت تـا بازگشت «آیت الله روح الله خمینی» از پاریس در اول فوریه ۱۹۷۹ را با این حدیث هزاره گرایانه منطبق سازند که پیش بینی کرده است...».(۱)

۱- عبـدالعزیز ساشـدینا، مهدویت، ترجمه بهروز جندقی، مجله انتظار موعود، ش ۱۵، ص ۱۷۴(به نقـل از دائره المعارف جهان نوین اسلام تالیف دانشگاه آکسفورد انگلستان، ذیل کلمه «مهدویت»).

امامت و مهدویت از منظر حامد الگار

اشاره

ص:۳۴۹

حامد الگار(۱) (۱۹۲۰م) اصالتاً انگلیسی است که با مطالعه اسلام، به آن گرویده است. وی بنا به مصاحبه ای که با یکی از مجلات ایرانی داشته است، می گوید که در یک خانواده مسیحی، در یکی از روستاهای انگلیس، متولد شده است. خانواده ای که ظاهراً ارتباطی با سنت مسیحیت پیدا ننموده و وفادار به آن نبوده است. وی دوره دبیرستان را در لندن پشت سر گذارده و در دانشگاه کمبریج در طی سه سال زبانشناسی فارسی و عربی خوانده است، در این دوره با ادبیات اسلامی و زبان قرآن کریم آشنا شده است. وی در سال دوم تحصیل خود در کمبریج مسلمان شد و در سال ۱۹۵۹برای اولین بار به یک کشور اسلامی، یعنی به استانبول سفر کرده و از آنجا به تهران و اصفهان آمده است. در سال ۱۹۶۱پس از فارغ التحصیل شدن از کمبریج برای تحصیل در مقطع دکتری به تهران آمده و در این دوره توانست به بسیاری از کشورهای اسلامی سفر کرده و با فرهنگ اسلامی آشنا شود. پس از بازگشت به انگلستان در سال ۱۹۶۲ برای تدریس به استانبول سفر کرد و در سال ۱۹۶۳ به کمبریج برگشت و به تدوین رساله دکتری خود مشغول شد. موضوع رساله او «تأثیر علمای دینی در ایران دوره قاجار تا انقلاب مشروطه» بود که پس از اتمام به چاپ هم رسید. در سال ۱۹۶۵ به آمریکا سفر نمود و تا کنون به مدت بیش از ۴۰ سال در دانشگاه کالیفرنیا به تدریس مباحث اسلامی و ایرانی، از

۱- Hamid Algar (۱۹۲۰ -).

جمله عرفان اسلامی و ادبیات فارسی می پردازد.(۱)وی درباره نگاه آمریکایی ها به مسلمانان پس از واقعه یازدهم سپتامبر می گوید:

غرب و آمریکا همیشه مسلمانان را به دو گروه خوب و بد تقسیم می کنند، امروز وهابی ها مسلمان بد و محافظه کاران مسلمان خوب قلمداد می شوند. مثلاً در زمان پیروزی انقلاب ایران، شیعه ها بدترین مسلمان بودند و امروز وهابیان این طورند.(۲)

در باره انقلاب اسلامی ایران بیش از دو هزار کتاب در عرصه بین المللی نوشته شده است و بعضی از اندیشمندان در این باره تئوری پردازی نموده اند که از جمله این تئوری پردازان می توان به افرادی همچون زوبینس، نیکی کدی، تدا اسکاچپول، علی دوانی و هم چنین حامد الگار اشاره نمود. تخصص وی در زمینه تاریخ ایران، به ویژه عصر صفویه، قاجار و پهلوی می باشد و در این زمینه ها دارای تالیفاتی است که بعضی از آن ها، پیش از انقلاب اسلامی ایران به رشته تحریر درآمده است، به طوری که غالب آثار قلمی و تالیفی الگار درباره تاریخ سیاسی ایران، دوره قاجار و پاره ای از سلسله های صوفیه همچون طریقه نقشبندیه است.

او از جمله اندیشمندان مسلمان و تئوری پرداز در عرصه علوم سیاسی است که در حوزه تئوری های انقلاب نظریه پردازی نموده است. الگار درباره انقلاب اسلامی ایران نگاهی مثبت و خوش بینانه دارد و بر خلاف پاره ای از تئوریسین های انقلاب اسلامی، همدلانه درباره این رخداد بزرگ قرن بیستم، قلم فرسایی نموده است. وی از جهت داوری درباره ریشه ها و عوامل اصلی

۱- به نقل از مصاحبه مجله ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت با حامد الگار با عنوان «طریقت نقشبندیه، گفتگو با حامد الگار»، ترجمه داود وفایی، سال سوم، ش ۳، خرداد ۱۳۸۷، ص۶۵.
۲- به نقل از مصاحبه مجله ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت با حامد الگار با عنوان «طریقت نقشبندیه، گفتگو با حامد الگار»، ترجمه داود وفایی، سال سوم، ش ۳، خرداد ۱۳۸۷، ص ۶۸.

تحقق تئوری های انقلاب اسلامی، معتقد به تئوری مذهب است و تحقق انقلاب اسلامی ایران را متاثر از انگیزه ها و محرک های مذهبی می داند.

او پیش از پیروزی انقلاب اسلامی با امام خمینی در پاریس دیدار نموده بود و درباره شخصیت امام خمینی و ویژگی های فکری او دارای تالیف و سخنرانی است. وی هم چنین درباره روشنفکری معاصر، دارای اطلاعات و معلومات دقیق و عمیق است. وی در مقالاتی که در دائره المعارف نوشته شده است، درباره پاره ای از روشنفکران معاصر همچون مهندس بازرگان، دکتر علی شریعتی، مرتضی مطهری و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، امام خمینی، قلم زده است که مجموعه مقالات وی در کتاب مستقلی به زبان فارسی، ترجمه شده است. وی درباره جریانات مذهبی و روشنفکری ایران در پیش از انقلاب به گونه ای دقیق سخن می گوید به طوری که تصور می شود او در فضای سیاسی ایران و در کوران جریانات سیاسی و روشنفکری حضور داشته است. شاید بتوان گفت که از اولین تحلیل گران تاریخ سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی است، که محققانه و بر اساس اسلوب های پژوهشی، مقاله نوشته است. وی درباره شخصیت امام خمینی و جامعیت او از حیث سیاسی و عرفانی و تأثیر جنبه عرفانی شخصیت او بر دیگر زوایای شخصیتش می گوید:

من در ایران همان روزهای اول پس از پیروزی انقلاب با امام خمینی دیدار کردم. او را نباید صرفاً سیاستمداری بزرگ دانست، در اصل او عارف بزرگی هم بود. بیرون از ایران و دایره تشیع او را خوب نمی شناسند. در صورتی که وقتی کسی با او مواجه می شد، احساس آرامش می کرد. درست مانند یک مرشد، مانند یک شیخ... البته شیخوخیت (به معنای تصوفی آن) در شیعه وجود ندارد و معنویت به نحو دیگری انتقال می یابد. من با شیوخ زیادی آشنا شدم و از سخنانشان استفاده کردم، اما کسی را مانند امام خمینی نیافتم. او کسی بود که تمام

ابعاد اسلام را در خود جمع داشت، معنویت، سیاست، معارف فقهی و در یک کلام او عارف بود.(۱)

کتاب او درباره انقلاب اسلامی یکی از بهترین مقالات تحلیلی درباره انقلاب اسلامی است که هنوز پس از گذشت بیست و پنج سال از تالیفش، همچنان از جذابیت و تازگی در تحلیل برخوردار است و از بهترین تحلیل ها درباره انقلاب اسلامی و شخصیت امام خمینی تلقی می گردد.

وی در تحلیل انقلاب اسلامی و عناصر فکری و اعتقادی بنیانگذاران و جریان های موجود در آن بسیار موشکافانه و همچون فردی معتقد به تحلیل می پردازد، به گونه ای که انسان با خواندن مقالات او درباره روشنفکران معاصر، رهبر انقلاب اسلامی و دیگر عناصر موجود در انقلاب اسلامی، احساس می کند که فردی معتقد و دست اندرکار انقلاب در این باره سخن می گوید. نگاهی به آثار حامد الگار گویای این است که وی در زمینه انقلاب اسلامی و تاریخ متاخر ایران از چه پشتوانه فکری و علمی برخوردار است و از نادر شرق شناسان و تئوری پردازان انقلاب است که بر این باور است که انقلاب اسلامی ریشه در تاریخ فکر شیعه و مبانی مذهبی آن دارد و امام خمینی را میراث دار و نماد یک سنت دیرینه از دوره صفویه می داند. به طوری که در تحلیل انقلاب اسلامی، به تحلیل ایران از دوره صفویه می پردازد و ریشه های بنیادی انقلاب را در عصر صفویه می جوید.

پیش از آنکه مبانی فکری و نگرش حامد الگار را درباره انقلاب اسلامی و عناصر اعتقادی همچون امامت و مسأله مهدویت، مورد تحقیق و دقت نظر خویش قرار دهیم، بهتر است که به کتاب شناسی آثار او بپردازیم. پاره ای از تالیفات وی عبارت است از:

۱- به نقل از مصاحبه مجله ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت با حامد الگار با عنوان «طریقت نقشبندیه، گفتگو با حامد الگار»، ترجمه داود وفایی، سال سوم، ش ۳، خرداد ۱۳۸۷، ص ۶۶.

۱ - شورش آقاخان محلاتی و چند مقاله دیگر؛(۱)

۲ – نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت ایران (دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار)؛ (۲)

۳ – میرزا ملکم خان: پژوهشی در باب تجدد خواهی ایرانیان؛(۳)

۴ – درس گفتارهای حامد الگار؛(۴)

۵ – نهضت بیدارگری در جهان اسلام. (ترجمه مقاله اصلاح (Islah) در دائره المعارف اسلام که به وسیله حامد الگار و دیگر اندیشمندان نوشته شده است)؛(۵)

۶ – انقلاب اسلامی در ایران؛(۶)

ص:۳۵۴

۱- حامد الگار، شورش آقاخان محلاتی و چند مقاله دیگر، ابوالقاسم سری، توس، تهران، س ۱۳۷۰

۲- ______، دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار، ابوالقاسم سری، توس، تهران، س ۱۳۶۹.

۳- ______، میرزا ملکم خان: پژوهشی در باب تجدد خواهی ایرانیان، مجید تفرشی، انتشار مدرس، تهران، س ۱۳۶۹.

۴- _____، درس گفتارهای حامد الگار، اسحاق اکبریان، طه، تهران، س ۱۳۸۳.

۵- ا. مراد، حامد الگار، ن. برک و دیگران، نهضت بیدارگری در جهان اسلام، محمد مهدی جعفری، شرکت سهامی انتشار، تهران، س ۱۳۶۲. این تالیف که ترجمه مقاله « اصلاح» از دائره المعارف اسلام است، به وسیله عده ای از اندیشمندان از جمله: حامد الگار، ا. مراد (A. Merad)، ن. برک (N. Berkes)، عزیز احمد (Aziz Ahmad) نوشته شده است و در باره شخصیت روشنفکران و بنیان گذاران انقلاب اسلامی است، آنان که از جنبه فکری و فرهنگی به گونه ای در پیروزی انقلاب اسلامی دخالت داشته اند. عنوان کتاب شناسی انگلیسی آن عبارت است از: The Encyclopaedia of Islam, New adition, Leiden, ۱۹۷۳, vol ۴, p ۱۴۱- ۱۷۱.

۶- از این کتاب دو ترجمه ارائه شده است که عبارتند از: ۱ . حامد الگار، انقلاب اسلامی در ایران، مرتضی اسعدی و حسن چیذری، قلم،تهران، س ۱۳۶۰. ۲ . حامد الگار، ایران و انقلاب اسلامی، مترجمین سپاه پاسداران، انتشارات سپاه پاسداران، بی جا، بی تا. این کتاب از چهار سخنرانی حامد الگار تشکیل شده است که عبارتند از: ۱ . ایران و تشیع؛ ۲ . آیت الله خمینی: تجسم یک سنت؛ ۳ . اسلام به عنوان ایدئولوژی: اندیشه علی شریعتی؛ ۴ . هزارو سیصد و نود و هشت – هزار و سیصد و نود و نه هجری: سال انقلاب.

۷– نوشتن بیش از صد مقاله پیرامون مدخل های دائره المعارف هایی همچون ایرانیکا و دایره المعارف اسلام متعلق به سازمان دیانت ترکیه و دیگر دائره المعارف ها. مانند مقاله وی ذیل کلمه Imam در دائره المعارف دنیای جدید اسلام آکسفورد؛

۸ – مقاله ای درباره عصر قاجار The Qajar Era در کتاب Expectation of the Millennium..(۱) (این کتاب مجموعه ای از مقالات درباره تفکرات و اندیشه های شیعه و ایران است که به وسیله عده ای از شیعه شناسان و ایران شناسان نوشته شده است).

۱۰ – مدرنیسم در ایران سده نوزد هم میلادی؛

۱۱ – ترجمه مرصاد العباد نجم الدین دایه رازی از فارسی به انگلیسی؛

۱۲ – مقالاتی درباره فرقه نقشبندیه؛(۲)

---

۱ - Hamid Algar, The Qajar Era, Expectation of the millennium, Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyyed Vali Reza Nasr, Albany, state University of New York Press, ۱۹۸۹.

۲- در مصاحبه ای که مجله اطلاعات حکمت و معرفت با حامد الگار داشته است، از او درباره نسبت میان تصوف و عرفان سوال می شود و او در جواب اینچنین می گوید: «عرفان و تصوف از نظر ماهیت فرقه چندانی ندارند. در دانشی که عرفان خوانده می شود به سخنان امامان اهل بیت علیه السلام بیشتر اهمیت داده می شود. موضوع شیخ و مرید این قبیل مسایل در عرفان کمتر مشاهده می شود. نهاد خانقاه نیز در عرفان وجود ندارد، اما در عین حال می توان از طریقت های شیعی سخن گفت، چیزی که علما و روحانیون اقبال کمتری به آن نشان می دهند. به نظر من حق هم دارند. برای مثال شما نعمت اللهیه را در نظر بگیرید. این طریقت احتمالا در ابتدا سنی بود، بعد شیعه شدند و مهمتر این که در سده بیستم کاملا منحرف شدند. شیخ این طریقت، دکتر جواد نوربخش به رژریم شاه خیلی نزدیک بود ... در لندن با نوربخش گفتگو کرده اند، او می گوید: « تصوف ارتباطی به اسلام ندارد، مگر اسلام چیست؟ ساخته دست عرب های کثیف است» و این ها را در حالی می گوید که سگی را دارد نوازش می کند» (مجله اطلاعات حکمت و معرفت، ص ۶۷). همچنین در بخشی دیگراز مصاحبه نظر آقای الگار را در باره نسبت میان اسلام و تصوف می پرسند وی در جواب می گوید: «به نظر من تصوف عین اسلام است. می توان گفت مجموعه ای از وسایل و روش هاست که بر اساس آن امکان عملی کردن آیات قرآن وجود دارد و با عمل به آموزه های آن می توانیم مانند حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم زندگی کنیم. طرائق الحقایق بعدد انفاس الخلائق (راههای رسیدن به حقیقت به عدد نفس های مخلوقات است» (مجله اطلاعات حکمت و معرفت، ص ۷۰). همچنین وی در باره ابن عربی و روحیه فرامذهبی و عاشقانه او این تحلیل را ارائه می دهد: «برای مثال اگر میزان مخالفت ابن عربی با مسیحیان را نقل کنیم و بگوییم که او وقتی به قونیه آمد و صدای ناقوس کلیساها را شنید تا چه حد ناراحت شد؛ باور نخواهند کرد. زیرا او شعر معروفی دارد که در آن می گوید مذهب من مذهب عشق و محبت است. حقیقت این است که شعر مذکور را غلط و طبق میل

خود تفسیر می کنند» (مجله اطلاعات حکمت و معرفت، ص ۶۹).

۱۳- علامه مجلسی از دیدگاه خاورشناسان؛(۱)

۱۴- گفتمان سیاسی غرب و اسلام؛(۲)

۱۵- امام موسی کاظم علیه السلام و اخبار اهل تصوف؛(۳)

۱۶- گفت وگو: بازتاب انقلاب اسلامی در خارج؛(۴)

۱۷- گفت وگو: بحث های ایدئولوژیک هدف های سیاسی؛(۵)

۱۸- نیروهای مذهبی در ایران قرن هجدهم و نوزدهم (سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر)؛

۱۹- نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم (سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ترجمه عباس مخبر).

ص:۳۵۶

۱- کتاب ماه دین، ش ۳۴، مرداد ۱۳۷۹.

۲- کتاب نقد، سال چهارم، ش۱۶، پاییز ۱۳۷۹.

۳- نشریه معارف، دوره دهم، ش۲ و ۳، مرداد و اسفند ۱۳۷۲.

۴- نشر دانش، سال دوم، ش۵، مرداد و شهریور ۱۳۶۱.

۵- کیهان فرهنگی، سال چهاردهم، ش ۱۲۳، خرداد و تیر ۱۳۷۶.

انقلاب اسلامی ایران و مهدویت

یکی از بهترین مقالات حامد الگار درباره انقلاب اسلامی که بیانگر افکار او پیرامون ریشه های کلامی و اعتقادی انقلاب اسلامی است، مقاله ای با عنوان «ایران و تشیع» در کتاب «ایران و انقلاب اسلامی» است. وی در این مقاله تاثیرپذیری انقلاب اسلامی از اندیشه امامت، خصوصاً مهدویت را بیان می دارد.

او معتقد است، انقلاب ایران شاخص ترین و عمیق ترین رویداد در تاریخ معاصر جهان اسلامی تلقی می گردد که در پهنای سرزمین اسلامی از مغرب تا اندونزی و از بوسنی تا اعماق آفریقا رخ داده است. به نظر وی صاحبان قدرت می کوشند تا انقلاب ایران را محدود به مرزهای درونی آن سازند، از اینرو به خاطر جلوگیری از تاثیرات این انقلاب در دیگر سرزمین های اسلامی و به وجود آمدن انقلاب و تحول در میان دیگر مسلمانان، تلاش نمودند تا با طرح پاره ای از اتهام ها و مارک زدن ها نسبت به انقلاب ایران، دیگر کشورهای اسلامی را نسبت به این تحول ژرف در دوره معاصر واکسینه کنند، از اینرو صاحبات قدرت با عنوان نمودن اصطلاح «انقلاب شیعی» و «انقلاب درون مرزی» درباره ایران، خواستند این انقلاب را یک جنبش ملی، امری متفاوت و انحصاری قلمداد کنند. وی می گوید:

اربابان قدرت در جهان اسلامی می کوشند تا انقلاب اسلامی ایران را یک رویداد درون مرزی معرفی کرده و اثرات آن را بی آنکه اشاره ای به بازتاب های آن در خارج داشته باشد، تنها در درون مرزهای ایران متوقف سازند، آنان هم چنین کوشش دارند تا وانمود کنند که انقلاب اسلامی ایران دارای برخی ویژگی هایی است که وجود این خصوصیات به آن اجازه نمی دهد که انقلاب از مرزهای ایران به خارج راه یابد. آسان ترین و بدیهی ترین شیوه ای را که آنان در پیش گرفته اند آن است که با زدن

مارک تشیع بر روی انقلاب ایران می کوشند تا جنبش شیعی را امری متفاوت و انحصاری معرفی کنند.(۱)

الگـار معتقـد است، ریشه هـای عمیق در گذشـته تـاریخی ایران، از مهمترین عواملی است که انقلاب اسـلامی ایران را از سایر انقلاـب هـا متمـایز می سـازد. بـا توجه به دیگر انقلاب ها همچون انقلاب روسـیه، چین و امثال آن که گذشـته را به شـیوه ای صریـح نفی می کنند، اما درباره انقلاب ایران باید گفت که انقلاب اسـلامی و حتی عناصـر فکری بنیانگذار این انقلاب، یعنی امام خمینی، ریشه در تاریخ گذشـته ایران و اندیشه های کلامی شـیعه دارد، از اینرو الگار برای تحلیل انقلاب به نخستین دوره از تاریـخ ایران، یعنی دوره صـفویه می پردازد، دوره ای که یـک حکومت شـیعی در ایران پایه گـذاری شـد و انقلاب ایران را تـداوم میراث اسـلامی پیش از این دوره می دانـد. الگـار از معـدود تحلیـل گران انقلاب اسـلامی است که برای تحلیل انقلاب اسـلامی به تاریـخ چند قرن گذشـته ایران رجوع می کند. شاید پاره ای از تحلیل گران پیش از او نیز در تحلیل انقلاب ایران به تاریـخ گذشـته ایران رجوع کرده باشـند، امـا حـداکثر وسـعت نظر آنان درباره گذشـته، به دوره مشـروطه و عصـر قاجار بر می گردد، امـا از آنجـا که تئوری حامـد الگـار دربـاره انقلاـب ایران بر اسـاس مـذهب و دین است و انقلاب ایران را بر این اساس تفسـیر می کنـد، از اینرو به قرن شـانزدهم میلاـدی، یعنی تحقق حکومت صـفویه بر می گردد، زمـانی که به تعـبیر او ایران تنها کشور جهان اسلام است که اکثریت جمعیت آن به مکتب تشیع گرویدند. از اینرو معتقد است که انقلاب اسلامی ایران را باید در جنبه های اعتقادی فکر شیعه دنبال نمود.

۱- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۲.

غیبت مهمترین بخش دکترین امامت

وی معتقد است، بحث اساسی در تاریخ تشیع، نگرش خاصی است که شیعه به مسأله جانشینی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مسأله امامت دارد و این اصل را از اصول بنیادی تفکر شیعه می داند. وی می گوید که امام از نظرگاه شیعه که جانشین پیامبر عظیم الشأن است صرفاً در فضای قانونگذاری، اداری و حتی نظامی اهمیت ندارد، بلکه به یک معنا ادامه دهنده ابعاد روحی و معنوی پیامبر هم می باشد و از اینرو از این اندیشه به دکترین امامت یاد می کند:

در تاریخ تشیع بحث اساسی درباره دکترین امامت می باشد، امام تنها جانشین پیامبر (صلوات الله علیه) در یک فضای قانونگذاری، اداری و حتی نظامی نیست، بلکه هم چنین به اعتباری امام ادامه دهنده ابعاد روحی و معنوی رسالت پیامبر می باشد... به اعتقاد شیعیان وظائف جانشین، یعنی امام تفسیر آگاهانه متن قرآن، تفسیر آگاهانه و حتی باب روز ساختن قانون اسلام، ارشاد انسان ها در زمینه های روحی و معنوی... و به عهده گرفتن نقش تنها رهبر مشروع جامعه مسلمان یعنی امت می باشد.(۱)

در حقیقت الگار پی برده است که امام در تفکر شیعه بر خلاف اهل سنت، صرفاً یک جانشین و زعیم سیاسی نیست که تنها در رتق و فتق امور اجتماعی نقش داشته باشد. از دیدگاه او اختلاف شیعه و سنی صرفاً بر سر هویت جانشینان نمی باشد، بلکه بر سر وظایف جانشین است، به طوری که امام علاوه بر این مسئولیت، عهده دار هدایت انسان ها، تفسیر دین و متون دینی، روزآمد کردن دین و به یک معنا پاسخ دهی پرسش های جدید و مستحدث دین می باشد.

وی موضوع غیبت امام به معنای زندگی پنهانی امام در سال های نخست زندگی را مهم ترین بخش دکترین شیعه و از دائمی ترین دل مشغولی های

۱- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۴

تاریخ اندیشه شیعه می داند: « موضوع غیبت امام به معنای ناپدید شدن و پنهان شدن وی از دنیای مادی در سال های نخست تولد را می توان به اعتباری مهم ترین بخش دکترین شیعه دانست. غیبت امام یکی از دائمی ترین اشتغالات فلسفه تشیع تصوف و تفکر است».(۱)در واقع الگار مسأله غیبت را مهمترین بخش دکترین شیعه می داند و شاید او از جمله نخستین کسانی باشد که التفات و توجه به این مسأله داشت که موضوع امامت و در مصادیقش مهدویت جایگاه و منزلت یک دکترین و یا نظریه را در فکر شیعه داراست.

مولفه های سه گانه نظام فکری شیعه

حامدالگار برای نظام کلامی و اعتقادی شیعه در حوزه سیاست و حکومت، سه عنصر و یا مولفه اساسی قائل است و در تحلیل خود از انقلاب اسلامی بر اساس تئوری مذهب، این سه خصیصه را مورد لحاظ قرار می دهد. وی معتقد است، در اندیشه شیعه به ترتیب با این سه مولفه مواجهیم:

۱ – غیبت؛

۲ – فقدان قدرت سیاسی مشروع؛

۳ – نفی قدرت حاکم بر اساس اندیشه شهادت.

وی پس از اینکه مسأله غیبت امام معصوم را جزء مهم دکترین امامت یا دکترین شیعه می شمارد و از طرفی امام را جانشین پیامبر و عهده دار تفسیر سنت نبوی می داند، سپس این سخن را مطرح می سازد که با توجه به غیبت و نبود ظاهری امام معصوم، بالضروره هرگونه قدرت دنیوی و حکومت حاکم نمی تواند دارای مشروعیت باشد، مگر آنکه از جانب امام منسوب شده باشد:

اگر تنها اعمال کننده قانونی قدرت پس از او دیگر در عرصه گیتی حاضر نباشد، بالضروره هرگونه قدرت دنیوی که مدعی اعمال قدرت و

۱- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۴

اختیارات است، می بایست غیر قانونی باشد مگر آن که این قدرت به اثبات رساند که از سوی امام غائب اعمال حاکمیت می کند.(۱)

بر اساس غیر قانونی بودن هر نوع حکومت غیر معصوم، وی نتیجه می گیرد که شیعه در طول تاریخ نتوانست نسبت به حاکمان وقت سر تسلیم فرود آورد و بر خلاف جوامع سنی به مصالحه با حکومت های غیر معصوم بپردازد، از اینرو بیشترین تحولات سیاسی و مخالفت های سیاسی در جوامع شیعی دیده می شود:

این اعتقاد بسیار هم موجب شده که مسلمانان شیعی در بخش عظیمی در تاریخ حیات خود، در قبال قدرت سیاسی موضع مخالف و منفی در پیش گیرند، حال آنکه مسلمانان سنی در بیشتر تاریخ حیات خود در برابر قدرت غالب و حاکم سر فرود آورده ....(۲)

از نظر او شیعه همواره اندیشه سازش و مصالحه با نظام های سیاسی حاکم درعصر غیبت را نفی نموده و به تایید آنها نپرداخته است، مگر اینکه این امر تحت شرایطی صورت پذیرفته باشد. به همین جهت وی نتیجه می گیرد که در شیعه با تئوری نفی قدرت مواجهیم: « به هر حال تئوری نفی قدرت حاکم در هر رویدادی به عنوان طرز تفکر قدرتمند شیعیان در سرتاسر تاریخ مکتب شیعه در اسلام و به خصوص در ایران می باشد».(۳)

الگار معتقد است در عصر غیبت، عالمان شیعه به همین اصل مذکور مبنی بر عدم مشروعیت حاکمان پرداخته اند و با وجود آنکه نزدیک شدن عالمان دینی به پادشاهان موجب ایجاد فضای امن برای مومنان، حاکمیت بخشی به مذهب و مراقبت و تصحیح اعمال پادشاهان بوده، اما در جایی که با اعمال ناشایست و غیر مذهبی آنان مواجه می شدند، سکوت نمی کردند و برای آنان یک حاشیه امنیت نمی ساختند، به طوری که گاه در عصر

۱- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۴

۲- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۵.

۳- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۵.

صفویه، علمای بزرگ درباره مشروع یا نامشروع بودن حاکمیت سلطان به بحث و اظهار نظر و گاه نصحیت آنان پرداخته اند. به عنوان مثال ملا احمد اردبیلی در بعضی از مسائل که با شاه عباس اختلاف پیدا می کند به او چنین گوشزد می کند:

ملا احمد اردبیلی ... به شاه گوشزد می کند که سلطنت و قدرت حق الهی وی نیست و نیز نتیجه شایستگی شاه نمی باشد، بلکه این سلطنت و قدرت منبعث از اعتماد امام زمان است و اگر این اعتماد به هر نوع و شکلی گسسته شود آنگاه علما حق دارند که از شاه سلب اعتماد کرده وی را خلع ید کنند.(۱)

همچنین حامد الگار درباره اختلاف عالمان شیعه در اواخر دوره سلطنت صفویه که به تدریج حاکمان صفوی از عدالت خارج می شوند و عالمان از آنها فاصله می گیرند، چنین می گوید:

در اواخر صفویه مجدداً مشاهد می شود که روابط بین علما و دولت دگرگون می شود. بدین صورت که علما دیگر به سلطان تذکر نمی دهند که قدرت و سلطنت وی نتیجه اعتماد امام زمان است و در صورت سلب اعتماد، ساقط می شوند، بلکه خود به نوعی بر دولت و حکومت اعمال قدرت می کنند.(۲)

حامد الگار پس از طرح مسأله غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، فقدان مشروعیت حکومت های موجود درعصر غیبت و سر ناسازگاری شیعیان با حاکمان سیاسی، به یکی از بنیادهای مهم دیگر فکر شیعه اشاره می کند که به عنوان اصل سوم از آن یاد شده است. وی می گوید: تاثیر ماجرای کربلا و واقعه عاشورا که با شهادت امام حسین علیه السلام گره خورد است، موجب شد که این الگوی اعتقادی در ذهن شیعیان

۱- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۲۱ (همچنین حامد الگار در کتاب دین و دولت در ایران صفحه ۴۸ می گوید: «شیخ احمد اردبیلی تا آنجا پیش رفت که به شاه عباس تذکر داد که تو بر ملك عاریه حکومت داری»).

۲- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۲۱.

قرار بگیرد که نباید در برابر حاکم ستم گر سر فرود آورد و از او اطاعت نماید. الگار معتقد است، اصل بنیادین شهادت در تفکر شیعه _ که برگرفته از قیام سید الشهداء است _ موجب شد تا به نفی قدرت های موجود پرداخته شود. با وجود آنکه مفهوم شهادت در فرهنگ اسلامی وجود دارد و اختصاص به شیعه ندارد، اما شهادت در تفکرشیعه از اهمیت و اعتباری خاص برخوردار است:

نفی قدرت حاکم با اندیشه شهادت همگام شده، صحنه ای را به وجود می آورد که نمونه مشخص آن فاجعه کربلا و شهادت حسین علیه السلام است... شهادت تنها در انحصار تشیع نیست... معهذا شهادت در تشیع از اهمیت و اعتباری خاص برخوردار شده است و این امام حسین علیه السلام است که درمکتب شیعه به شهادت رونقی تازه و جلائی دیگر می بخشد.(۱)

تحلیل انقلاب اسلامی بر اساس مولفه های سه گانه شیعه

وی پس از طرح اصول سه گانه، جهت بیان استراتژی سیاسی شیعه در طول تاریخ سیاسی آن، معتقد است که انقلاب اسلامی ایران نیز بر اساس همین اصول قابل تفسیر است. وی معتقد است که عدم مشروعیت حکومت پهلوی از منظر ایرانیان شیعه و بازیابی هویت در برابر الگویی به نام امام حسین علیه السلام موجب گشت تا مردم در برابر حکومت پهلوی به قیام بپردازند. او در این راستا حتی به شعارهای ابتدای انقلاب اسلامی نیز استناد می کند و ردپای مولفه های سه گانه مذکور در اندیشه شیعه را در شعارهای اوایل انقلاب جستجو می کند. شعارهایی چون « همه روز عاشوراست و همه جا کربلاست»، یا اینکه « محراب شیعیان خون است». وی بر این اساس انقلاب اسلامی ایران را ریشه دار در همین اصول مذکور می داند و بر اساس سه اصل مذکور که مبتنی بر غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و

۱- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۷.

یا به تعبیر الگار دکترین امامت است، تئوری مذهب را راه حل تفسیر انقلاب اسلامی ایران می داند.

الگار بر خلاف پاره ای از اندیشمندان اهل سنت و بعضی از شرق شناسان قرن نوزده هم که به شیعه و اسلام نگاهی تاریخی نگری دارند، رواج تشیع در ایران را واکنش و پاسخی در قبال اسلام اعراب نمی داند: « اولین شیعیان به استثنای معدود افرادی همه عرب بودند و ملت ایران دراز زمانی پیرو مذهب تسنن بود».(۱) وی معتقد است، نخستین شیعیان از اعراب بودند و هم چنین شیوع اسلام در ایران، پس از فتوحات خلیفه دوم، موجب شد تا از دیرباز پیرو مذهب اهل تسنن باشند، از اینرو وی ریشه شیعه گرایی را در ایران نه بر اساس همخوانی میان اندیشه های شیعه با اندیشه های مذاهب قبل از اسلام در ایران می داند و نه چون عده ای معتقد است که ایرانیان می خواستند با شیعه شدن از عرب ها انتقام بگیرند. وی معتقد است تشعی تا زمان فتوحات مغول ها در ایران رواج کمتری داشت و پس از قرن سیزده میلادی که حاکمیت خلفای عباسی متزلزل گردید و مذهب تسنن در ایران تضعیف گردید، تشیع در ایران رواج یافت:

صرف نظر از چند مرکز سنتی چون قم و بخش های چندی از شهرهای بزرگ، شیعه کمتر در ایران راه داشت، به دنبال فتوحات مغول ها در منطقه خاور نزدیک در قرن سیزدهم میلادی زمانی که حاکمیت خلفای عباسی تزلزل گرفت و فرو ریخت و موضع رسمی تسنن تضعیف گردید، نفوذ تدریجی تشیع در ایران مشهود گردید.(۲)

حامد الگار پس از نفی ایده ساخته شدن شیعه به وسیله ایرانیان، به بیان این امر می پردازد که تشیع ایرانیان را نیز باید همچون وقوع انقلاب اسلامی ایران در عصر جدید، مبتنی بر

۱- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۸.

۲- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۸.

اندیشه ها و تحولات سیاسی و اجتماعی قرن شانزدهم یا به تعبیر دیگر عصر صفویه دانست. وی دو عامل مهم را دلیل تشیع گرایی ایرانیان می داند، نخست تأسیس سلسله صفویه و گرایش پیدا نمودن حاکمان صفویه به سمت تشیع و دوم مهاجرت فقهای شیعی عرب از سرزمین های عربی به سوی ایران که از جمله این دست از فقها شیخ احمد کرکی است.

به این ترتیب حامد الگار معتقد است، شیعه چون حکومت و قدرت را متعلق به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می داند، از اینرو تسامح علما در عصر صفویه تنها به جهت مصالح و منافع عمومی برای دین و ملت بوده است، به همین جهت وی معتقد است که سلسله قاجار (۱۹۲۴ – ۱۷۹۵م) نتوانست مانند صفویه روابط حسنه ای با علما برقرار سازد و در دوره قاجار علما و مجتهدین با سلاطین مخالفت می ورزند و حتی در مواردی چون جنگ با روس، بر حاکمان فشار می آورند تا با روس ها بجنگند.

وی در تحلیل انقلاب اسلامی، ریشه این انقلاب را علاوه بر مبانی کلامی شیعه، استمرار و ثمره تحولات ایران از دوره صفویه می داند، وی در مقاله ای که پیرامون شخصیت امام خمینی با عنوان: امام خمینی تجسم یک سنت نوشته است درباره انقلاب اسلامی می گوید: « این انقلاب بسیار بیشتر از آن که انفصال از تحولات رژیم و بنیادی ملت ایران به حساب آید، به عکس ادامه و ثمره سال های طولانی سیر و بالندگی سیاسی، روحانی و فکری این ملت است».(۱) وی در بیان عناصر فکری امام خمینی درباره دو تن از اساتید وی (آیت الله عبدالکریم حائری و آیت الله بروجردی) یاد می کند و در مقالاتی که پیرامون بنیانگذاران فکری و سیاسی تاریخ معاصر ایران سخن می گوید، از امام خمینی به نیکی یاد می کند.

۱- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۵۷.

پس از انقلاب اسلامی در مصاحبه ای که سردبیر یکی از روزنامه ها با او انجام می دهد، از او پرسیده می شود که آیا امام خمینی همان حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیست که مسلمانان به آمدن او اعتقاد دارند؟ الگار در جواب او می گوید تا آنجا که من اطلاع دارم، آیت الله خمینی واجد آن خصوصیات نیست که در متون روایی ما آمده است(۱)و وقتی که درباره عنوان امام برای امام خمینی از او پرسیده می شود، در جواب می گوید که این عنوان به معنای امام که درباره امامان دوازده گانه معصوم به کار برده می شود، نیست و منظور از آن صرفاً به معنای رهبر و پیشوا می باشد.(۲)

در پایان باید خاطر نشان نمود که حامد الگار با وجود آنکه خود سنی است، اما نسبت به افکار و اندیشه های سیاسی و کلامی شیعه بسیار منصفانه و از روی دلدادگی نظر می کند و هیچ گونه تعصبی از خود در پذیرش افکار شیعه نشان نمی دهد. وی نسبت به انقلاب ایران و تفکرات شیعه بسیار همدلانه و با پذیرش سخن می گوید و شاید او را در میان تئوری پردازان انقلاب اسلامی بتوان از نزدیک ترین اندیشمندان به هندسه ذهنی شیعیان و انقلابیون داخلی بتوان اطلاق نمود که از انقلاب اسلامی تحلیلی مذهبی و دینی با توجه به پیشینه و تاریخ شیعه ارائه می دهد.

۱- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۱۱۰.

۲- ایران و انقلاب اسلامی، ص ۸۷.

اندیشه های سید حسین نصر پیرامون مهدویت

اشاره

ص:۳۶۷

یکی از مهمترین جریانات فکری معاصر در انتقاد به مبانی مدرنیته، در کنار دیگر جریان انتقادی، یعنی رویکرد پست مدرنیسم، رویکرد سنت گرایان است. این رویکرد مبتنی بر مبانی دینی و عرفانی است و پیروان این گرایش فکری شدیداً وفادار به تمدن ها و ادیان شرقی می باشند و اندیشه های خود را در نسبت میان سنت و مدرنیته، متفاوت از جریان بنیادگرایی، تجددگرایی، اصلاح گرایی دینی، معنویت فرادینی و مهدویت گرایی افراطی و امثال آن می دانند. در این بخش نگرش سنت گرایان درباره مباحث مهدویت و نقد مدرنیته و بنیادگرایی با تکیه بر افکار یکی از وفاداران به این جریان فکری (دکتر سید حسین نصر) بیان می گردد.

سرشناس ترین فیلسوف مسلمان ایرانی در غرب، دکتر سید حسین نصر(ولادت۱۳۱۲ش/۱۹۳۳م)، نوه دختری مرحوم شیخ فضل الله نوری از بزرگان مشروطه است که در خانواده ای اهل علم و برجسته پرورش یافت و تحصیل نمود. وی در دوره نوجوانی برای تحصیل به امریکا رفت و با فرهنگ غرب آشنا گردید و پس از کسب دکتری در رشته فلسفه و تاریخ علم در دانشگاه هاروارد در سال ۱۹۵۸، به ایران برگشت و حدود بیست و دو سال در دانشگاههای ایران به تدریس پرداخت و در کنار تدریس به یادگیری فلسفه و عرفان اسلامی و علوم سنتی در نزد بزرگان فن از جمله علامه طباطبایی، سید عبدالحسین قزوینی، محمود شهابی، مهدی الهی قمشه ای، جواد مصلح، سید کاظم عصار و دیگران همت گمارد. از مزیّت های علمی ایشان این است که علاوه بر شناخت و آشنایی با فلسفه و علوم جدید که در این باره

تالیفـاتی دارد، بـا فرهنگ و تمـدن اسـلامی نیز آشـنایی عمیق و مسـتقیم دارد و آثار و تالیفات زیادی را در این عرصه به زبان انگلیسی نوشته است.

امروزه نام سید حسین نصر در جهان غرب با سنت گرایان گره خورده است و از معروف ترین مدافعان این اندیشه فلسفی تلقی می گردد. وی علی رغم اعتقـاد ژرف و عمیـق به فرهنـگ اسـلامی - عرفـانی و تمـدن اسـلامی، به جهت پـاره ای از اتهامـات سیاسـی در وابسـتگی به دربـار پهلـوی، پس از انقلاب اسـلامی ایران به امریکـا رفت و هم اکنون در دانشـگاه جرج واشـنگتن دارای کرسی اسلام شناسی است.(۱)وی که به اقرار اساتیدش می

۱- سـید حسـین نصـر در باره دلیل اینکه چرا ریاست دفتر فرح همسـر محمد رضا پهلوی را در آسـتانه انقلاب اسـلامی پذیرفته بود، خود این چنین عـذر می آورد: «من بـا نظر به وضـعیت کشور و دیـدگاههای علمـا بود که این مقـام را البته بنا به شـرایطی خاص پذیرفتم. به ملکه گفتم: «باید در کل فضایی که قرار است من وارد آن شوم، پاکسازی ای صورت گیرد». گفت: «داریم برای این کار برنامه ریزی می کنیم. چند تن از درباریان باید عوض شوند و این اصـلاحات باید صورت گیرد». به هر روی این امر را پذیرفتم چرا که پای آینده کشور در میان بود نه اینکه در آن زمانه پرخطر این کار را از سر بلندپروازی و ورود به عرصه سیـاست یـا چیزی ماننـد آن کرده بـاشم، زیرا احسـاس می کردم که تنها کسـی بودم که می توانسـتم همچون میانجی به ایجاد موقعیتی کمک کنم که در آن مثلاً آیت الله خمینی با شاه مصالحه کنند و نوعی «حکومت سـلطنتی اسلامی» بر پا گردد که در آن علمـا نیز در بـاره امور مملکتی اظهار نظر کننـد، اما ساختار کشور دچار تحول نشود. بسـیاری از علما نیز هـدفی جز این در ذهن نداشـتند. به هر روی خداونـد تقدیر دیگری را رقم زد و آنچه من کردم به جای آنکه با نگاه مثبتی به آن بنگرند، دسـت کم در سـطح عمومی به گونه ای دیگر ارزیـابی شـد، هر چنـد که بسـیاری از علما می دانسـتند که من خودم را فـدای توافق و مصـالحه ای کردم که خواسـته خود آنـان بود. بـا این همه هیـچ کـدام آنهـا پس از انقلاب به دفـاع از من برنخاسـتند» (رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، مصطفی شهرآیینی، نشرنی، تهران، س ۱۳۸۵، صص ۱۸۸ – ۱۸۷).

توانست یـک فیزیکـدان بزرگی شود، با تحولات فکری و روحی که در ایام جوانی در وی پدیـد آمـد، همزمان با تحصـیل در رشـته فیزیک و تاریخ علم به سوی اندیشه های سنت گرایانی همچون رنه گنون و کوماراسوآمی و فریتهوف شوئون سه تن از بزرگان سـنت گرا گرایش پیـدا نمود و به تعبیر خودش، گمشـده اش را در افکار گنون یافت.(۱)از جمله اساتیدی که نصـر از آنـان به نیکی یـاد می کنـد و در نوشـتن رسـاله دکتری و کتـاب علم و تمـدن در اسـلام و هم چنین در اسـلام شناسـی از آنان کمک گرفته است، همیلتون گیب، ولفسن و آی. بی. کوهن می باشند.(۲)

وی از جمله اسـلام شـناسان مسـلمان و شـیعی است که در غرب دارای کرسـی اسـلام شناسـی است و تنهـا اندیشـمند ایرانی و مسـلمان است که در مجموعه سـخنرانی هـای " لرد گیفورد "دعوت به سـخنرانی شـده است، جـایی که افرادی چون وایتهـد، برگسـون و آنـه مـاری شـیمل نیز در آنجـا بـه ایراد سـخنرانی پرداخته انـد. وی پیش از انقلاب اسـلامی ایران، ریـاست انجمن حکمت و فلسـفه را به عهـده داشت، و از همکـاران نزدیـک هـانری کربن و توشـیهیکو ایزوتسـو در گردآوری مجمـوعه آثـار فیلسوفان اسـلامی و مباحث تطبیقی میان فلسـفه اسـلامی با دیگر فلسـفه های شرقی بود و از جمله شاگردان درس فلسفه علامه طباطبایی بود که به همراه هانری کربن در آن درس شـرکت می کرد و بسـیاری از معلمان فلسفه و عرفان در ایران، کشورهای اسلامی و امریکا از شاگردان او بوده اند که از جمله آنان می توان به عرفان شناس برجسته ویلیام چیتیک اشاره نمود.

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، مصطفی شهرآیینی، نشرنی، تهران، س ۱۳۸۵، صص ۶۸ – ۶۴.
۲- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، مصطفی شهرآیینی، نشرنی، تهران، س ۱۳۸۵، ص ۷۳.

نصر در میان فیلسوفان سنت گرا بعد از نسل اول و دوم این جریان فلسفی که افرادی همچون

رنه گنون، کوماراسوآمی، فریتهوف شوئون و تیتوس بورکهارت قرار دارند، جای گرفته است و همچون مارتین لینگز، هیوستون اسمیث، مارکو پالیس، فیلیپ شرارد، راما کوماراسوآمی، به عنوان یکی از مشهورترین شخصیت های سنت گرا مطرح است. او درباره آشنایی و علاقه خویش به اندیشه های سنت گرایانی همچون گنون و کوماراسوامی و شوان این چنین می گوید:

به هر روی با آثار گنون، کوماراسوآمی و بعدها با آثار فریتهوف شوئون - این سه نویسنده بزرگ سنت گرا – آشنا شدم و مشتاقانه و با دل و جان به مطالعه این آثار همت گماشتم.تقریباً در سال سوم دانشجویی در ام. آی. تی بود که با پی بردن به آموزه های سنتی این بحران فکری را پشت سر گذاشتم. من جهان بینی ای را یافته بودم که در آن احساس یقین کامل می کردم. احساس می کردم این همان حقیقتی است که به لحاظ فکری راضی ام می کند و به لحاظ وجودی نیز با زندگی و ایمانی که دارم، سازگار است. این جهان بینی افق دید مابعد الطبیعی جامعی داشت و نیز فلسفه و علم غربی را به شیوه ای نقد می کرد که گویی از زبان من سخن می گفت.(۱)

وحدت متعالی ادیان

ندیمشندان سنت گرا در حوزه های متفاوت فلسفی، دینی، هنری، معماری، نگارگری و دیگر حوزه های فرهنگ دارای افکار و مبانی خاصی هستند که آنان را در برابر اندیشمندان مدرن و پست مدرن قرار می دهد. سنت گرایان معتقد به حکمت خالده و حقایق فرا زمانی و فرامکانی ادیان هستند و نوعاً به سوی تفسیر عرفانی از ادیان گرایش دارند و تمامی ادیان را دارای وحدت متعالی دانسته و به دنبال تفسیر باطنی و سنتی از جهان جدید هستند. بنا به اعتقاد سنت گرایان

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، مصطفی شهرآیینی، نشرنی، تهران، س ۱۳۸۵، ص ۶۷.

تمامی ادیان همچون دامنه های متفاوت کوه را می مانند که همه آنها بشر را به قله کوه می رسانند و با وجود تنوع و گوناگونی راهها در قله _ که همان الوهیت و کمال بشری است _ به وحدت می رسند.

از دیدگاه سنت گرایان تمامی ادیان دارای وحدت درونی هستند و نخستین بار فریتهیوف شوئون از آن به «وحدت متعالی ادیان» یاد کرد. به تعبیر دیگر آنان معتقدند، ادیان بیش از یک حقیقت و گوهره ندارند و تنها شرایط تاریخی و اجتماعی موجب شده تا این دین و حقیقت و یا به تعبیر دیگر سنت واحد، چهره ها و یا قالب های متفاوت به خود بگیرد. در واقع تکثر ادیان به جهت سیر تاریخی بوده نه به جهت باطن و گوهر دین و آن در نزد خدا از وحدت برخوردار است؛ به همین جهت هیچگاه در قرآن از صیغه جمع برای دین استفاده نشده و کلمه «ادیان» نیامده است و همیشه مفرد این کلمه به صورت «دین» ذکر شده است.

بنا بر این منظور سنت گرایان از وحدت متعالی ادیان این است که در واقع، تمامی ادیان در نزد خداوند یک دین و یک سنت بوده و از تکثر برخوردار نیست. حتی دکتر نصر درباره جمع کردن و حل نمودن تفرقه میان فرقه های مذهبی و از بین بردن جنگ میان هفتاد و دو ملت بر این باور است که این تقریب میان مذاهب باید در ساحت متعالی آن مذاهب تحقق پیدا کند.(۱)وی

ص:۳۷۲

۱- دکتر سید حسین نصر می گوید: « ... چیزی که ما خیلی به آن احتیاج داریم، یک نوع تقریب در داخل اسلام است، در درجه اول بین چهار مکتب اهل تسنن و فقه جعفری از لحاظ شرعی و اصولاً بین تسنن و تشیع به طور کلی و بعد هم با زیدیه و اسماعیلیه و نیز بین شریعت و طریقت و نیز در مواجهه با وهابیت که هم با شیعه بد است و هم با تصوف. این تقریب را باید در آن ساحت متعالی پیدا کرد و گرنه خیلی از این ایمان های توأم با تعصب باعث کشتن همدیگر خواهد شد. اگر ایمان با تعصب قومی و یا مذهبی توأم باشد، خیلی خطرناک است. الان چرا در فرانسه کاتولیک ها و پروتستان ها همدیگر را نمی کشند؟ چون ایمانشان ضعیف شده است. وقتی هر دو قوی بودند، در جنگ صد ساله بین آنان صدها هزار نفر کشته شدند. به همین جهت است یک عده فکر می کنند که تنها راه حل این جنگ ها از بین رفتن ایمان است» (سید حسین نصر، سنت، عقلانیت و دیانت (گفت و گو با دکتر سید حسین نصر)، مجله هفت آسمان، س نهم، بهار ۱۳۸۶، ش ۳۳، صص ۳۸ – ۳۷).

درباره آن سنت واحد و تغییر ناپذیر که یگانه، جاویدان و موجود در نزد خداوند است و وحدت خود را از دست نمی دهد، اینچنین می گوید:

خود قرآن کریم به سنه الله اشاره می کند که هیچ تغییری در آن حاصل نمی شود. یک معنای دیگر سنت این است که حقیقت از اول بوده، ولی چون بشر فراموشکار است و خداوند رحیم است، دوباره با فرستادن انبیای مختلف، وحی را تکرار کرده است، منتها هر دفعه با توجه به قالب آن بشری که قرار است این پیام را دریافت کند، بروز یافته است و چون در قابلیت و در ظرف های پذیرنده تکثر وجود دارد، به ناچار می باید تکثر ادیان وجود داشته باشد. اگر فقط یک نوع انسان می ماند، با یک زبان، با یک خصوصیت مثلاً همه بچه های حضرت آدم در یک جزیره ای می ماندند، آن وقت ضرورتی در تکثر ادیان نمی بود. همان طور که بشر به خانواده ها، گروه ها و نژادهای مختلف تقسیم شده است . (۱)

همچنین لازم به ذکر است که وحدت باطنی ادیان از منظر سنت گرایان غیر از اندیشه کثرت گرایی و پلورالیسم است که توسط پاره ای از دین پژوهان همچون جان هیک مطرح شده است. در مبحث کثرت گرایی دینی، کثرت ادیان در حال حاضر امری پذیرفته شده است و هر دین برای مخاطبان و پیروان خود برخوردار از حقانیت است، به عنوان مثال اسلام برای مسلمانان و مسیحیت برای مسیحیان حق است؛ اما از دیدگاه سنت گرایان، تمامی ادیان متفاوت در حال حاضر از حقانیت برخوردار نمی باشند. آنان معتقدند وحدت ادیان

ص:۳۷۳

۱- سید حسین نصر، سنت، عقلانیت و دیانت (گفت و گو با دکتر سید حسین نصر)، مجله هفت آسمان، س نهم، بهار ۱۳۸۶، ش ۳۳، ص ۳۱.

تنهـا در ملأـ اعلای الهی است نه بر روی زمین و همه سـنت هـای دینی را الهام شـده از جانب خـدا می داننـد که در نزد او از گوهر واحد و یکسانی برخوردار هسـتند، از اینرو آنان هر چند مطالعه و بررسـی علمی و نظری دیگر ادیان را امری ضـروری و پسـندیده می بیننـد، اما تمامی ادیان را برخوردار از حقانیت و صـحت نمی دانند و الزام و عمل به دین کامل و درست را مورد تأکیـد قرار داده و پـاره ای از ادیان ساختگی و جعلی را دارای مشـروعیت نمی داننـد.(۱) درباره اعتقاد سـنت گرایان، مبنی بر وحدت متعالی ادیان گفته شده است که سه اصل اساسی در فکر آنان وجود دارد که عبارتند از:

الف. همه ادیان عمده از منبعی الهی برخوردارند؛

ب. این ادیان در باطن یکسان و در ظاهر متفاوت هستند؛

ج. ردّ پاهای حکمت جاوادان اصیل را می توان در

ص:۳۷۴

۱- سـید حسـین نصـر در بـاره احترام به دیگر ادیـان می گویـد: «بنـده به عنوان مسـلمان، صـد در صـد به خاتمیت پیغمبر اکرم معتقـدم و به این جهت هیچ دینی را بعد از دین اسـلام قبول ندارم. شوئون و تمام افرادی که سـنت گرا هسـتند هم همین، ولی برای ادیـان قبـل از ظهور اسـلام که خود قرآن به آنهـا اشـاره کرده است، احترام قائـل هستیم ... . مـا معتقـدیم که تمـام ادیان بزرگ دنیـا که هزاران سـال یا صـدها سال بشـر را هـدایت کردنـد، و پیـدایش تمـدن های بزرگ، انـدیشه های بالا و هنرهای حیرت آور را موجب شدند، مثل آیین هندو، آیین بودایی، آیین کنفوسـیوس و در خود سرزمین ما آیین زرتشتی قبل از ظهور اسـلام، اینها همه ادیانی توحیـدی بوده انـد. آنچه به تمام ادیان وحدت می بخشد، وحدتی است متعالی. (بنا به نظر شوئون) نه در عـالم صورت و اشـکال و تبلورات و تجلیات حقیقت، بلکه در خود حقیقت، وحـدت هست، یعنی تمام این ادیان راستین بر یگانگی مبدأ مبتنی هسـتند و هیچ اسـتثنایی هم وجود ندارد» (سـید حسـین نصر، سنت، عقلانیت و دیانت (گفت و گو با دکتر سید حسین نصر)، مجله هفت آسمان، س نهم، بهار ۱۳۸۶، ش ۳۳، ص ۳۱).

این ادیان پیدا کرد.(۱)

با وجود آنکه دکتر نصر معتقد به وحدت باطنی ادیان است و بر این باور است که باید برای هر یک از ادیان احترام قائل شد، اما بر این باور است که این ادیان تا ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف وجود خواهند داشت و تنها با ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از بین خواهند رفت و در آن زمان است که همه پیروان دیگر ادیان مسلمان خواهند شد، از اینرو می گوید تا زمان ظهور حضرت مهدی علیه السلام باید برای ادیان دیگر حرمت قائل شد:

بنا بر این اسلام برای این دوره از تاریخ که در آن زندگی می کنیم، یک مزایایی دارد که خیلی مشکل است در جاهای دیگر آن مزایا را پیدا کنیم. این بدان معنا نیست که همه مردم جهان، مسلمان خواهند شد. خداوند به ما گفته است که این کار حضرت مهدی علیه السلام است و هنوز ایشان ظهور نکرده اند. تا آن وقت مسیحیت هست، یهودیت هست، ادیان دیگر هم هستند و دوباره می گویم که ما موظفیم از جان و مال پیروان این ادیان مواظبت کنیم؛ نه این که آنها را از بین ببریم.(۲)

کتابشناسی سید حسین نصر

سید حسین نصر به جهت اعتقاد عمیق و قلبی به فرهنگ اسلامی و شیعی، تالیفات زیادی درباره تمدن اسلامی، فلسفه و عرفان اسلامی، نسبت میان معنویت و امر قدسی با جهان مدرن، نسبت میان جوان مسلمان با فرهنگ غرب و سنجش میان تمدن غرب با جهان اسلام داشته است. یکی از آخرین تالیفات وی درباره اسلام، مربوط به ماجرای یازده سپتامبر امریکا است که وی پس از تبلیغات و فعالیت های ضد اسلامی غربیان و

۱- محمد لگنهاوزن، چرا سنت گرا نیستم، خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر)، به کوشش شهرام یوسفی فر، فرهنگستان هنر، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۲۴۲.

۲- سید حسین نصر، سنت، عقلانیت و دیانت (گفت و گو با دکتر سید حسین نصر)، ص ۳۳.

صهیونیست ها، به نوشتن کتابی با عنوان «قلب اسلام» پرداخته است و در آنجا به دفاع عقلانی و تبیین فرهنگ و تمدن اسلامی، فرقه های متفاوت اسلامی، مبانی و افکار آنان و دیگر عناصر فکری مسلمانان پرداخته است که بی تردید در برابر دیگر کتاب های اسلام شناسی که اندیشمندان غربی همچون همیلتون گیب، آنه ماری شیمل، دارمستتر، مارگولیوث و دیگران نوشته اند، بی نظیر است.

دکتر نصر علاوه بر کتابهای زیادی که درباره اسلام و تمدن اسلامی نوشته است، منشأ بسیاری از پژوهش های علمی و تألیف یافتن کتابهای زیادی در حوزه تمدن اسلامی و فرهنگ شیعی شده است. وی به پرورش و راهنمایی شاگردان زیادی از سرزمین های متفاوت اسلامی همت گمارد و در این راستا پروژه های مهمی را در زمینه اسلام شناسی و علوم اسلامی هدایت نموده است. به عنوان نمونه یکی از اندیشمندان امریکایی، "کنث کراگ"(۱) از او خواست تا برای دانشگاه کولگیت(۲) که به پژوهش درباره مطالعه تطبیقی ادیان می پرداخت، سه کتاب در زمینه تشیع تهیه کند و دکتر نصر این مسئولیت را پذیرفت و واسطه نوشته شدن کتاب قرآن در اسلام و شیعه در اسلام و گزیده ای از احادیث شیعه به وسیله علامه طباطبایی شد و سپس خودش کتاب شیعه در اسلام و قرآن در اسلام و شاگردش ویلیام چیتیک، کتاب گزیده ای از احادیث شیعه را به انگلیسی ترجمه کردند که این کتابها از نخستین آثار در زمینه شیعه امامیه به زبان انگلیسی بود.(۳)

سید حسین نصر دارای آثار زیادی است و بسیاری از تالیفات وی از زبان انگلیسی به زبان فارسی و یا دیگر زبان های خارجی ترجمه شده است. پاره ای از معروفترین کتاب های وی

ص:۳۷۶

۱- Kenneth Cragg

۲- Colgate University

۳- در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۲۸.

عبارتند از:

۱ – معارف اسلامی در جهان معاصر؛(۱)

۲ – جوان مسلمان و دنیای متجدد؛(۲)

۳ – شیعه در اسلام؛(۳)

۴ – هنر و معنویت اسلامی؛(۴)

۵ – آموزه های صوفیان از دیروز تا امروز؛(۵)

۶ - آرمان ها و واقعیت های اسلام؛(۶)

۷ – معرفت و معنویت؛(۷)

۸ – نیاز به علم مقدس؛(۸)

۹ - سه حکیم مسلمان؛(۹)

۱۰ – کتاب شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم

۱- سید حسین نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر،امیر کبیر، تهران، س ۱۳۷۱.
۲- ________، جوان مسلمان و دنیای متجدد، مرتضی اسعدی،طرح نو، تهران، س ۱۳۷۶.
۳- سید محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، مقدمه سید حسین نصر،کتابخانه بزرگ اسلامی، تهران، س ۱۳۵۴.
۴- سید حسین نصر، هنر و معنویت اسلامی، رحیم قاسمی، حوزه هنری سازمان تبلیغات، تهران، س ۱۳۷۵.
۵- ________، آموزه های صوفیان از دیروز تا امروز، قصیده سرا، تهران، س ۱۳۸۲.
۶- ________، آرمان ها و واقعیت های اسلام، انشاء الله رحمتی، جام، تهران، س ۱۳۸۲.
۷- ________، معرفت و معنویت، انشاء الله رحمتی، سهروردی، تهران، س ۱۳۸۰.
۸- ________، نیاز به علم مقدس، حسن میانداری، طه، قم، س ۱۳۷۹.(مولف در این کتاب در فصل دهم با عنوان «تصور پیشرفت انسان از طریق تطور مادی : نقدی سنتی» با نقد تفکر غربی در معنای پیشرفت که به معنای رشد و پیشرفت مادی است، به بیان اندیشه اسلامی می پردازد که مبتنی بر این فکر است که اگر کمالی به آینده نسبت داده شود؛ این امر به همراه اعتقاد به یک اندیشه وحیانی مبنی بر ظهور منجی آسمانی و حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است).
۹- ________، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، کتاب های جیبی، تهران، س ۱۳۶۱.

اسلامی؛(۱)

۱۱ - تاریخ فلسفه اسلامی؛(۲)

۱۲ – سنت عقلانی اسلامی در ایران؛(۳)

۱۳ – نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت؛(۴)

۱۴ - علم و تمدن در اسلام؛(۵)

۱۵ – انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)؛(۶)

۱۶ – قلب اسلام.(۷)

وی علاوه بر تالیفات مذکور که بخشی از آثارش است، بسیاری از کتاب های عرفانی و فلسفی را در فرهنگ اسلامی تصحیح نموده است که در کتاب شناسی مستقلی نیز باید ذکر گردد، علاوه بر آن وی دارای کتاب ها، مقالات، و سخنرانی های زیادی است که پاره ای هنوز به فارسی ترجمه نشده است. بعضی از این تالیف ها عبارتند از:

۱ – Expectation of the millennium: shiism in history.(۸)

۲ – science – Islamic Empire – History Bibliography.(۹)

۳ – Religion of the heart: essays presented to Frithiof schuon on his

---

۱- ________ و ویلیام چیتیک، کتاب شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم اسلامی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۰.

۲- ________، تاریخ فلسفه اسلامی، ویراستار الیور لیمن، حکمت، تهران، س ۱۳۸۳.

۳- ________، سنت عقلانی اسلامی در ایران، سعید دهقانی، قصیده سرا، تهران، س ۱۳۸۳.

۴- ________، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، خوارزمی، تهران، س ۱۳۵۹.

۵- ________، علم و تمدن در اسلام، احمد آرام، اندیشه با همکاری فرانکلین، تهران، س ۱۳۵۰.

۶- ________، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۹.

۷- ________، قلب اسلام (ارزش های جاودان برای بشریت)، مصطفی شهر آئینی، حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳.

۸- Seyyed hossein Nasr, Hamid Dabashi, seyyed Vali Reza Nasr, Expectation of the millennium: shiism in history, Albany, state University of New York Press, ۱۹۸۹.

٩ - Seyyed hosein Nasr, science – Islamic Empire – History Bibliography, Lahor, pakistan, suhail Academy, ١٩٨٥.

(eighttieth birth day.(۱)

۴ – (The essential writings of Frithiof schuon.(۲)

لازم به ذکر است که مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر که در چند دهه گذشته ایراد شده و به صورت پراکنده وجود داشت و پاره ای از آنها شاید تا کنون ترجمه نشده باشد، به صورت مجموعه ای منظم در سه مجلد توسط دکتر سید حسن حسینی با عنوان معرفت جاودان در سال ۸۶ گردآوری و چاپ شده است.(۳)

نقد روش پژوهشی مستشرقان در شناخت تمدن اسلامی

با توجه به اینکه سید حسین نصر از جمله وفاداران به جریان سنت گرایی است، از مولفه های فکری او این است که میان علوم و دانش با معنویت و مابعدالطبیعه یا به تعبیر او علم قدسی یا مقدس ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و از این امر به ارتباط میان علوم و امر قدسی تعبیر می کند و معتقد است که گذشته فرهنگ اسلامی، مملو از ارتباط میان معنویت و دانش است، به طوری که اندیشمندان اسلامی در تاریخ تمدن اسلامی گسستی میان علم و دینداری خویش نمی دیدند و میان عالم ماده و عالم فرا ماده ارتباط قائل بودند و تنها در عصر رنسانس و عصر تجدد است که این ارتباط میان عالم قدسی ومعنویت با عالم ماده و علوم قطع می گردد. وی معتقد است که این امر بدین جهت است که در دوره رنسانس عالم ماده در محوریت قرار می گیرد و عالم فراماده یا نفی می گردد و یا درباره آن

ص:۳۷۹

---

۱ - Seyyed hossein Nasr, Frithiof Schuon, Religion of the heart: essays presented to Frithiof schuon on his eightieth birth day, Washington D.C, Foundation for Traditional studies, ۱۹۹۱.

۲ - Seyyed hossein Nasr, Frithiof Schuon, The essential writings of Frithiof schuon, shaftesbury Dorest. Rockport, mass: Element, ۱۹۹۱.

۳- سید حسین نصر، حکمت جاودان، به اهتمام سید حسن حسینی، انتشارات مهر نیوشا، تهران، س ۱۳۸۶؛ ۳ ج.

تردیـد می شود و یـا زیرکـانه به لاـادری گری دربـاره آن بسـنده می شود، که نـتیجه منطقی این نگـاه این می گردد که عوالم طـولی که مورد اعتقـاد عارفـان اسـلامی بود، مورد توجه قرار نمی گیرد و به عـالم مـاده بسـنده می شود و تمـام کوشـش برای شناخت این عالم ماده مصـروف می گردد. از دیدگاه نصـر، مدرنیته از منظر هستی شناسی، واقعیت را به عالم ماده خلاصه می کنـد و چون واقعیت از نگاه اندیشـمندان مـدرنیته به عالم ماده محـدود می شود، از اینرو بسـیاری از مستشـرقان و پژوهشـگران غربی پس از عصـر مدرن، هیچگاه نتوانسـتند در شـناخت فرهنگ و تمدن اسلامی با اندیشمندان و محققان مسلمان همسوی و همدل شوند. وی در این باره چنین می گوید:

تفـاوت ریشه ای بین سـنت گرایـان و غـالب مکـاتب فکری دیگر که بـا مطـالعه ادیان سـروکار دارنـد، دقیقاً از همین اختلاف نظرهـای عظیم آنها درباره سـرشت واقعیت ناشـی می شود. سـنت گرایان، آن بینش مثله شـده نسبت به واقعیت را که در حال حاضـر در مغرب زمین حـاکم است و از آن عقـل بـاروی و تجربه بـاوری ای آب می خـورد که پس از قرون وسـطی در اروپا شیوع یافته است و پس زمینه غالب مطالعات ادیان را به ویژه در محافل دانشگاهی، تشکیل می دهد، معتبر نمی شناسد. اما باید به خـاطر سپرد که منظری را که سـنت گرایـان برگزیـده انـد، همـان جهان بینی ای است که ادیان در آن زاده شـده و در طول هزاران سال تا ظهور جهان نوین رشد و پرورش یافته اند.(۱)

بنا به نظر وی پس از رنسانس، اندیشـمندان و مستشـرقان، در شناخت تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی همان شیوه ای را که پس از رنسانس در شناخت علوم به کار می بردند، درباره شناخت آثار اسلامی به کار برده اند و بر اساس همین تصور، میان دانش مورد توجه اندیشمندان اسلامی با

۱- سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میانداری، ویراسته احمد رضا جلیلی، موسسه فرهنگی طه، قم، س ۱۳۷۹، ص ۱۰۹.

معنویت، فاصله ایجاد نمودند و به ارتباط میان این دو، آن طور که مورد وثوق عالمان اسلامی بود، توجه ننمودند. از اینرو نصر در نقد مستشرقان معتقد است یا آنان نتوانستند به رابطه میان امر قدسی با علوم در تمدن اسلامی آگاهی پیدا کنند و بر حسب تفسیر دنیای مدرن از علم، معنویت را از معرفت جدا ساختند و همانطور که اندیشه دنیویت و سکولاریزم در دنیای غرب پس از رنسانس رشد نمود، هم چنین این مولفه فکری نیز مطرح شد که میان علم به معنای تجربی و مفاهیم قدسی و معنوی نیز ارتباط روشمندی وجود ندارد. وی در این باره چنین می گوید:

اگر تعریفی که از علم مقدس شده است، پذیرفته شود، آشکار خواهد شد که تمام علوم متداول در تمدن اسلامی از نقلیات تا عقلیات از قلمرو امر قدسی بیرون نیست و انسان چه با قانون مسعودی بیرونی سروکار داشته باشد و چه با رساله حساب غیاث الدین جمشید کاشانی و چه با الشواهد الربوبیه ملاصدرا، همواره در قلمرو علم مقدس سیر می کند. البته همین آثار را می توان از دیدگاه دنیاگرا و لاأدری مورد مطالعه قرار داد و امر قدسی را از آن زدود، چنان که در آثار اکثر مستشرقین و شاگردان آنان در بین مسلمانان دیده می شود.(۱)

به علاوه وی معتقد است بسیاری از مستشرقان به این جهت نتوانستند با مفاهیمی اسلامی هم سوی شوند، چون بدون دلدادگی و علقه به آن نگریستند و بنا به عوامل متفاوت، نگاه مثبت و همدلانه ای به فرهنگ مورد مطالعه خود نشان ندادند:

اگر انسان بخواهد با حالت بی دینی به یک دین بنگرد، نمی تواند با آن دین همراه شود، دقیقاً مثل اینکه شما بخواهید، به موسیقی بدون علاقه و به صورت عینی و ابجکتیو بنگرید.(۲)

۱- سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میانداری، ویراسته احمد رضا جلیلی، موسسه فرهنگی طه، قم، س ۱۳۷۹، ص ۷.

۲- مجله هفتگی شهروند، س دوم، ش ۳۴، ۳۰ دی ۱۳۸۶، ص ۱۰۸ (گفتگوی اختصاصی با سید حسین نصر).

از دیدگاه نصر تفکر اسلامی مبتنی بر مبانی خاص هستی شناسی و جهان شناسی است. از جمله مهمترین مبانی هستی شناسی این است که در جهان موجود، عوالم طولی وجود دارد که پائین ترین مرحله آن، عالم ماده است و بالاتر از آن عالم روان، عالم خیال، عالم عقل و عالم فرشته مقرب قرار دارد، و در مراتب قوس صعود بالاترین مرتبه وجود، متعلق به مقام الوهیت یا مقام غیب الغیوبی است، مرتبه ای از وجود الهی پیش از آنکه در مرتبه بعدی که مرتبه اسماء و صفات الهی و تجلی حقیقت محمدیه است، تعین بیابد و این مبانی هستی شناسی که ریشه فکری عرفان اسلامی را شکل می دهد، بر خلاف تلقی دنیای مدرن از انسان و خدا است.

انسان در عصر تجدد از بعد مادی و دنیوی که از دیدگاه عرفان اسلامی پائین ترین مرحله هستی در قوس نزول است، محوریت می یابد و خود را جانشین خدا فرض می کند و تنها عالم مورد اعتقاد و اهتمام او همین عالم ماده می گردد. از اینرو انسان مدرن تمام کوشش خویش را روا می دارد تا همین عالمی را که مورد توجه اوست، بشناسد و به همین علت خود را به عالم ماده که از دیدگاه ادیان پائین ترین سطح هستی است، محدود نمود و به شناسائی آن مشغول گردید. در حالی که در عرفان اسلامی، عالم ماده تنها نماد و آیه ای از حقیقت الهی یا حقیقه الحقایق تلقی می گردد و کوشش عرفان بر این است تا انسان را از سطح نازل عالم ماده به سوی عوالم برتر سوق دهد. بنابر این از دیدگاه نصر محصول کوشش علوم و دانش بشری پس از رنسانس، شناخت این عالم مادی و هر چیزی است که در عرض همین عالم قرار دارد و هیچگاه از این عالم، صعودی صورت نمی پذیرد:

سلسله عظیم موجودات طولی به سلسله ای عرضی و زمانی مبدل گشت و به تولد اندیشه تطور انواع انجامید. والاس و داروین صرفاً بر اساس

ص:۳۸۲

مشاهداتشان به نظریه تطور انواع نرسیدند، بلکه در جهانی که در آن یا به ذات الهی به دیده انکار نگریسته می شود یا مقام و منزلت او تا به حد نقش یک ساعت ساز فرو کاسته می شود... نظریه تطور انواع بهترین راه فراهم آوردن زمینه ای برای مطالعه تنوع حیرت آور اشکال حیات، بدون لزوم توسل به نیروی خلاقه خداوند، به نظر می رسید.(۱)

بنا بر این از منظر ادیان، هستی دارای مراتب طولی است، به طوری که در قوس صعودی این عوالم، مراتبی از هستی به چشم می خورد که بالاتر از عالم ماده و از جهت مرتبه وجودی، از هستی بیشتری نسبت به عالم ماده برخوردار هستند. بر طبق اندیشه سنت گرایان، شناخت عالم ماده توسط اندیشمندان عصر جدید، که اوج درخشش معرفت دنیای مدرنیته و عصر تجدد می باشد، همچون شناخت و آگاهی دانش آموز کلاس اولی را می ماند که وی هر چقدر هم تیزهوش و با استعداد باشد؛ اما دانش او باز در سطح کلاس اول ابتدایی است، بر خلاف کسی که در کلاس های بالاتری قرار دارد و از سطح دانش بیشتری نسبت به دانش آموز کلاس اول برخوردار است. بنا بر این معرفت اندیشمندان دنیای مدرن نسبت به عوالم طولی و مراتب هستی که برتر از عالم ماده هستند، به جهت محدود شدن در سطح عالم ماده، همچون آن دانش آموز کلاس اولی را می ماند که هیچگاه به مرحله بالاتری از دانش نخواهد رسید و در همان سطح از معرفت باقی می ماند. از اینرو سنت گرایانی همچون دکتر نصر معتقدند که اختلاف میان تفکر ادیان و وفاداران به آنها با بسیاری از اندیشمندان غربی که فکر آنان برآمده از دنیای مدرن است؛ ریشه در اعتقادشان درباره سرشت واقعیت دارد و این اختلاف میان سنت دینی و عصر مدرن، اختلافی ریشه ای و مبنایی است. نصر در نقد ویژگی های عصر متجدد، کلیه عناصری را که در تضاد با تفکر سنتی سنت گرایان

ص:۳۸۳

۱- مجله هفتگی شهروند، س دوم، ش ۳۴، ۳۰ دی ۱۳۸۶، ص ۲۵۴.

است، مطرح می سازد:

بی رونقی ایمان، گسترش دین گریزی، فقدان شهود عقلانی، فراموشی علم مقدس و ماشینی شدن جهان، دست به دست هم داده اند تا سلسله مراتب عالم هستی را غیر واقعی جلوه دهند.(۱)

از منظر سنت گرایان، انسان عصر جدید به هوای علوم تجربی و بر اساس دلبردگی آن، دل از وحی و سنت های جاویدان دینی کشیده است و خواسته با علم تجربی به تمامی پرسش های زندگی پاسخ دهد. در حالی که علوم تجربی نه تنها دنیای انسان مدرن را گسترش نداده و فراخ نکرده است، بلکه عالم را از جنبه هستی شناسی محدودتر کرده و تقلیل داده است:

تجدد آن گاه پای به عرصه هستی نهاد که منبع معرفت تازه ای کشف شد: روش علمی. چون آزمایش های ضبط و مهاردار این روش دانشمندان را به اثبات فرضیه هایشان توانا می ساخت، و چون آن فرضیه های به اثبات رسیده قدرت تغییر اساسی عالم ماده و مادیات را داشت، غربیان در مقام جست و جوی تصویر بزرگ ، از وحی به علم روی کردند، مورخان تاریخ اندیشه ها می گویند: در سده نوزدهم، غربیان آنقدر که به وجود اتم یقین داشتند به هیچیک از امور خاصی که کتاب مقدس از آنها دم می زد، مطمئن نبودند.(۲)

همچنین هیوستن اسمیت که از جمله سنت گرایان برجسته و همسوی با اندیشه های دکتر نصر است، در نقد مدرنیته می افزاید:

اگر انسانهای سنتی را کسانی تصور کنیم که از پنجره وحی (یعنی اسطوره های ماثور و متون مقدس خود) به جهان می نگرند، پنجره ای که انسانها در دوران تجدد بدان روی کردند (علم) کوچک از کار درآمده است و بالاتر از سطح بینی انسان را نشان نمی دهد و این سخن از لحاظ

۱- مجله هفتگی شهروند، س دوم، ش ۳۴، ۳۰ دی ۱۳۸۶، ص ۲۵۴.
۲- هیوستن اسمیث، اهمیت دینی پسا تجددگرایی: یک جوابیه، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، س چهارم، ش ۳و ۴، تابستان و پائیز ۱۳۷۷، ص ۱۷۸.

معرفت شناختی بدین معناست که وقتی که از پنجره علم نگاه می کنیم، نگاهمان به پایین می افتد و فقط چیزهایی را می بینیم که از ما نازلترند.(۱)

سنت گرایان بر این باورند که اندیشه های ادیان در عرصه انسان شناسی و جهان شناسی به جهت محوریت یافتن علوم تجربی پس از عصر رنسانس، رونق نگرفته است و جهان فراماده که نسبت به عالم ماده برتر و واقعی تر است، چون فراتر از دسترس و اثبات پوزیتیویستی علوم تجربی بود، به حاشیه رانده شد:

ادعای اجماعی کیهان شناسی های دینی در علوم تجربی پژواک نیافته است، زیرا (چون نوعی ارزش داوری است)، فراتر از دسترس این علوم است، و آن اینکه جهان نامرئی نه فقط واقعیت دارد، بلکه ساحات و عرصات آن واقعی تر و ارزشمندتر از جهان مرئی اند، که فقط بازتاب آنهاست.(۲)

هم چنین نصر در نقد شیوه مستشرقان این نکته را می افزاید که بسیاری از اسلام شناسان مستشرق به ویژه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم علاوه بر روش تاریخی نگری، تلاش می نمودند تا از راه لغت شناسی زبان و سنجش تاریخی تمدنها و ادیان، به شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی دست یابند و نوعاً دارای اهداف تبشیری و تبلیغی بوده اند که می کوشیدند تا بدین وسیله عدم حقانیت اسلام را اثبات کنند، به طوری که در میان آنان کمتر محققان روش شناس و اندیشمند وجود داشت. وی در این باره می گوید:

در باره اسلام مایه تأسف است که بیشتر کسانی که به حوزه مطالعات اسلامی روی آوردند یا از رهگذر لغت شناسی زبان عربی و فارسی و تاریخ این دو قوم یا تنها از رهگذر تاریخ آنها به این عرصه گام نهادند و از اینرو در واقع متفکر نبودند. بیشتر در وهله نخست میسیونرهایی بودند که اسلام را برنتابیده و خواهان اثبات کذب آن بودند. البته استثناهای

۱- هیوستن اسمیث، اهمیت دینی پسا تجددگرایی: یک جوابیه، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، س چهارم، ش ۳و ۴، تابستان و پائیز ۱۳۷۷، ص ۱۷۹.

۲- هیوستن اسمیث، اهمیت دینی پسا تجددگرایی: یک جوابیه، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، س چهارم، ش ۳و ۴، تابستان و پائیز ۱۳۷۷، ص ۱۹۳.

ناچیزی هم در کار بوده است.(۱)

سنت گرایان بر این باورند که در اندیشه اسلامی، حقایق و مفاهیمی وجود دارد که والاتر و فراتر از زمان و مکان خاص قرار می گیرند و با بررسی تاریخی به چنگ محقق نمی آیند. از نظر آنان به عنوان مثال مورخ هنر در بررسی هنر اسلامی، می کوشد تا هنر مسلمانان را وابسته و محدود به موقعیت و شرایط خاص تاریخی بداند و آن را بر اساس این شاخص تاریخی مورد تحلیل قرار می دهد، حال آنکه این نیمی از حقیقت را بیان می دارد، اما سنت دینی دارای عناصری بی زمان و جاودانه است که از عرصه تاریخی نگری خارج و بیرون است.

آنان در عین حال که به حقایق جاویدان و والاتر از زمان و مکان خاص که به چنگ پژوهش تاریخی نمی آید، باور دارند، اما راه خود را از پدیدار شناسی متأخر جدا می دانند و معتقدند که بر خلاف پدیدارشناسی قرن نوزدهم اروپا، نسبت به پژوهش از جهت تاریخی کاملاـ بی اعتنا نیستند، و بررسی تاریخی را به عنوان نیمی از کاوش در کنار نیمی دیگر که همان عناصر درونی و غیرزمانمند است، قرار می دهند:

این مکتب [سنت گرایی] با دین از حیث واقعیت فراتاریخی اش سروکار دارد و از قبول اصالت تاریخ (Historicism) در رویکرد نظری به علم دین که در سده نوزدهم در اروپا شکل گرفت، سرباز می زند. با این همه بر خلاف مکتب پدیدارشناسی متاخر نسبت به پرده برداری تاریخی از یک سنت خاص یا اهمیت و ارزش یک پدیده خاص دینی در چارچوب سنتی که تاریخ ویژه و متمایز خود را دارد، بی اعتنا نیست.(۲)

به نظر می رسد که اعتقاد سنت گرایان به روش فراتاریخی ریشه در اندیشه آنان پیرامون حکمت جاویدان دارد و آنان حقیقت و به پیرو آن

ص:۳۸۶

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۴۹.
۲- سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۱۰۶.

شکل گیری فرهنگ اسلامی را ورای هرگونه تعین و محدودیت و برآمده از ذات نامتناهی حضرت حق و آموزه های وحیانی یا سنت دینی می دانند که این حقیقت امری فراتر از هر گونه حیثیت زمانی و مکانی است. از دیدگاه آنان فرهنگ و تمدن اسلامی در تمام عرصه ها بیش از آنکه مبتنی بر جغرافیا، شرایط زیست محیطی و روح دوران باشد و به شرایط و عوامل تاریخی تقلیل یابد، به تعبیر ژان لوئیس میکون مبتنی بر عالم معنوی که همان عالم پیام وحیانی است، می باشد،(۱)به طوری که از جنبه نشانه شناسی، آشنایی با زبان تمدن اسلامی، مبتنی بر شناخت اندیشه هایی است که برگرفته از این عالم معنوی و وحیانی است.

راههای چهارگانه هدایت معنوی

دکتر نصر در مصاحبه ای با رامین جهانبگلو در کتاب در جست و جوی امر قدسی آنگاه که درباره افکار هانری کربن سخن می گوید، اشاره به این امر می کند که در تفکر شیعه علاوه بر اینکه اعتقاد به وجود استادان معنوی همچون معلم های صوفیه، مرشدها و مشایخ وجود دارد، هم چنین اعتقاد بر این امر وجود دارد که امکان هدایت به وسیله امام مهدی علیه السلام وجود دارد و چه بسیار از عارفان شیعی که مدعی بوده اند، هیچ استادی غیر از امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نداشته اند، زیرا در تفکر شیعی امکان ارتباط با امام مهدی علیه السلام در عصر غیبت به صورت مستقیم وجود دارد، به طوری که انسان می تواند از هدایت معنوی ایشان به صورت مستقیم بهره مند شود. وی در این باره می گوید:

شما در اسلام شاهد استادان معنوی مانند معلم های صوفیه، پیرها، مرشدها، و مشایخ هستید و بیشتر سالکان طریقت، مرشدی انسانی دارند. اما در تشیع امکان هدایت به وسیله امام دوازدهم وجود دارد و عارفان

۱- ژان لوئیس میکون، از وحی قرآنی تا هنر اسلامی، کتاب هنر و معنویت، گردآوری انشاء الله رحمتی، ص ۲۰۱ .

شیعه بسیاری داریم که – هر چند نه همگی- مدعی شده اند که هیچ استاد بشری نداشته اند، بلکه مرشد آنها امام دوازدهم بوده است، زیرا در عالم تشیع این امکان برای شخص هست که به لطف خداوند با امام دوازدهم ارتباط مستقیم داشته باشد و از هدایت معنوی بی واسطه ایشان برخوردار گردد.(۱)

نصر معتقد است که این جنبه از تفکر شیعه، مبنی بر ارتباط مستقیم با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، کربن را شدیداً مجذوب تشیع نمود، به طوری که وی می گوید در گفتگوی با کربن، من بر آن بودم که افرادی همچون ملاصدرا دارای استادی معنوی همچون میرداماد بوده اند، اما کربن این را نمی پذیرفت و معتقد بود که ملاصدرا خود هم پایه میرداماد بوده است و او را از جمله کسانی می دانست که تنها به دست امام دوازدهم هدایت می شوند.(۲)نصر در ادامه این سخن با هانری کربن، مبنی بر هدایت انسانها توسط امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می گوید: در اسلام علاوه بر وجود مشایخ و مرشدهایی که می توانند به هدایت سالکان بپردازند ــ چه در سلسله های منظم صوفیانه و چه در سلسله های غیر رسمی صوفیانه ــ راه سوم هدایت در تشیع امکان ارتباط مستقیم با امام معصوم، امام مهدی علیه السلام است و راه چهارم طریق اویسی است(۳) که عبارت از امکان برخورداری از هدایت مستقیم حضرت خضر علیه السلام

۱- در جست و جوی امر قدسی، ص۱۵۶ – ۱۵۵.
۲- در جست و جوی امر قدسی، ص ۱۵۶. نصر در باره این فکر کربن می گوید: «کربن همواره می گفت که: «نه؛ او [ملاصدرا] خود هم پایه میر داماد است؛ او از جمله کسانی است که تنها به دست امام دوازدهم هدایت می شوند». او این مطلب را از آن رو گفت که خود را در آن موقعیت می دید» (سید حسین نصر، حکمت جاودان، ج۲، ص ۱۵۶).
۳- لازم به ذکر است که دکتر نصر علی رغم اینکه در مصاحبه خود پیرامون راههای معنوی از چهار راه وصول به معنویت نام می برد، اما تنها به سه راه تصریح می کند و راه اول در سخنان او مشخص نیست.

است. اما با وجود این راههای کسب معنویت در تشیع، کربن توجه خاصی به امکان هدایت توسط امام مهدی علیه السلام داشت.(۱)

نگرش سید حسین نصر درباره مهدویت

نصر آنگاه که به بیان تفکر شیعه و سنی پیرامون سیاست و نگرش آنها پیرامون حکومت پس از عصر نبوی می پردازد، شیعه را معتقد به حاکمیت و مرجعیت دوازده امام قلمداد می کند و بر این امر تصریح می ورزد که شیعه تنها برای امامان خویش حاکمیت و وثاقت دینی قائل است و در نبود آنان هیچ مشروعیتی را برای حاکمان دیگر قائل نیست در صورت عدم تحقق آن، برای حکومت سلطنتی یا نظریه سلطان، مشروعیت قائل

ص:۳۸۹

۱- «در اسلام امکانات زیادی وجود دارد. پیش از هر چیز امکان فرقه های منظم صوفی اعم از سنی و شیعه مانند قادریه، شاذلیه، نعمت اللهیه و مانند اینها را می بینیم و پس از آن، امکان فرقه های صوفی که سازمان رسمی و نام و نشان ممتازی ندارند. آنها شبیه همان چیزی هستند که در صدر اسلام شاهد آنیم و مشایخی هستند که هدایت حلقه ای از مریدان را بر عهده دارند. آنچه مشخصاً در میان علمای شیعه وجود دارد، همین نوع دوم است، زیرا در پی مخالفت آشکار با تصوف در پایان دوره صفویه در ایران، بسیاری از علما در عین التزام به تصوف آشکارا نمی گفتند که «ما عضو فلان فرقه ایم»؛ واژه صوفی زمانی به کار می رود که ولایت و هدایتی معنوی در کار باشد ... پس از این امکان در عالم تشیع، امکان سومی هست که عبارت از امکان ارتباط مستقیم با امام است. امکان چهارم، طریق اویسی است که عبارت از امکان برخورداری از هدایت مستقیم حضرت خضر علیه السلام است، پیامبری که در قرآن نامش آمده و نیز بعضی او را با الیاس یکی دانسته اند. همه این امکانات در کل مجموعه معنویت اسلامی وجود دارد. اما کربن توجه ویژه ای به امکان هدایت توسط امام داشت» (سید حسین نصر، حکمت جاودان، ج۲، ص ۱۵۶).

است.(۱) وی در این باره می گوید:

در عرصه ی سیاسی، منظر سنتی همواره بر واقع گرایی مبتنی بر هنجارهای اسلامی تأکید دارد. در عالم تسنن، خلافت سنتی و در غیاب آن، دیگر نهادهای سیاسی نظیر سلطنت را که با گذشت قرن ها در پرتو تعالیم شریعت و نیازهای جامعه تکون یافته اند، می پذیرد، اما تحت هیچ شرایطی به این امید که کسی چون ابوبکر یا عمر را بر سر کار آورد و در این میان به نوعی دیکتاتوری رضایت دهد، در پی از میان بردن باقی مانده ی نهادهای سیاسی اسلامی سنتی، که با قید و بندهای سنتی ضبط و مهار می شوند، نیست... اما در خصوص تشیع، منظر سنتی هم چنان بر این امر تأکید دارد که قدرت و مرجعیت نهایی از آن امام دوازدهم است و در غیاب او، هیچ شکلی از حکومت نمی تواند کامل باشد.(۲)

البته به نظر می رسد که سید حسین نصر اندیشه خود را درباره نوع حکومت شیعی در عصر غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و در زمان نبود امام معصوم به صورت شفاف بیان نکرده است و مشخص نیست که وی با وجود پذیرش خلافت سنتی در عصر غیبت امام معصوم، به سوی چه نوع حکومت شیعی گرایش دارد

۱- لگنهاوزن در نقد اندیشه های سیاسی سید حسین نصر معتقد است که سنت گرایان حکومت های مبتنی بر نظریه سلطان را به این جهت می پذیرند، چون این نوع حکومت را به حکومت های مدرن ترجیح داده و مفاسد آنها را کمتر از نوع مدرن می دانند: «ظاهراً سنت گرایان چنین فهمی از تاریخ اسلام ندارند. آنها حکومت های مبتنی بر حاکمیت سلطانها و به اصطلاح سنتی، حکومت های مبتنی بر حاکمیت خلفا را می ستایند و در عین حال همه مفاسد و فجایع این گونه حکومت ها را به عنوان نقایصی که باید برای جلوگیری از خطر به قدرت رسیدن برخی از انواع حکومت های غرب نادیده گرفته شوند؛ ناچیز جلوه می دهند و این بدترین شکل سیاست ارتجاعی است» (محمد لگنهاوزن، چرا سنت گرا نیستم؟، ص ۲۵۲).
۲- سید حسین نصر، اسلام سنتی در دنیای متجدد،ترجمه محمد صالحی، دفتر پژوهش وو نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۶، صص ۳۴-۳۵.

و بعضی از منتقدان بر او اشکال نمودند که وی با وجود آنکه سنت گرا است، چرا نسبت به حکومت جمهوری اسلامی نگرش مثبت نـدارد و گـاه به مخالفت با آن می پردازد،(۱) در حـالی که وی حکومت سـلطنتی پهلوی را در حـالی که لااقل از مبانی سنتی کمتری نسبت به جمهوری اسلامی برخوردار

ص:۳۹۱

۱- انسانها آن طور که می اندیشـند، زندگی می کنند، و انقلاب های سیاسـی شـیعه، ریشه در افکار اندیشه های شـیعیان دارد. البته اندیشه و افکار اعم از افکار فلسـفی است و وفاداری به اندیشه های کلامی که لزوما فلسـفی هم نیسـتند، نیز نوعی اندیشـه است. به نظر می رسـد همانطور که سـید حسـین نصـر ماننـد هانری کربن معتقد است، عرفان تنها در تفکر و بستر شـیعه امکان رشد داشـته است، همچنین فلسـفه سیاسـی مبارزه با سـتم و تحقق حکومتی که جانشـین و نائب ولایت امام مهدی علیه السـلام است، ریشه در بستره و تفکر شـیعه دارد و عرفان و سـیاست هر دو ثمره درخت الهیات شیعی است. در میان اهل سنت هیچگاه تفکرات تحول سیاسـی به مانند شـیعه به چشم نمی خورد و اندیشمندان اهل سنت مانند جوینی، غزالی و ماوردی همه بر نظریه سلطـان عـادل توافق دارنـد، زیرا فکر آنـان مبتنی بر الهیـات سـنی است، مبنی بر اینکه پرونـده شـریعت و مـذهب پس از پیامبر اسـلام، مختومه شـده است و پس از وفـات پیـامبر وارد عرصه جـامعه دینی شـده ایم. در نظام فکری آنان مفهوم امامت وجود ندارد، در حالی که در شـیعه سه قرن تاریخ امامت وجود دارد، یعنی افرادی که مفسـران رسـمی شریعت هستند و پس از پیامبر که شـریعت مختومه شـد، تفسـیر معنوی و ولاـیت توسط آنان ادامه یافت، از اینرو تا کنون تمامی تحولات سیاسـی به یک معنا مبتنی بر ولایت امامان معصوم بوده است و آنان دارای ولایت و اقتدار سیاسـی بوده اند. از اینرو اندیشه اهل سـنت و شـیعه، دو نوع نگرش را در عرصه انقلاـب های سیاسـی یا تحولات و خیز ش های سیاسـی، بر تابیـده است. و عجیب است که پاره ای از سنت گرایـان که معتقدنـد عرفـان مبتنی بر الهیات شـیعی است، این سـخن را درباره فلسـفه سیاسـی که آن هم مبتنی بر الهیات شیعی است، قائل نیستند و این تناقضی در فکر آنان است.

بود، تأیید می نمود و به حمایت آن می پرداخت.(۱)

از جمله آثار برجسته دکتر نصر که در آنجا از فرق و مذاهب اسلامی از جمله شیعه سخن گفته است، کتاب اخیر وی با عنوان قلب اسلام است. وی در این کتاب درباره مذهب شیعه و افکار و اندیشه های آن سخن گفته است. و در پاره ای از موارد از اندیشه مهدویت گرایی و فرقه های متمایل به این اندیشه کلامی، سخن گفته است. وی همچون دیگر اسلام شناسان در جایی که درباره شیعه دوازده امامی سخن می گوید، به مهدویت نیز اشاره می کند و می گوید:

شیعیان دوازده امامی به سلسله ای از ائمه... قائل اند که به امام دوازدهم، محمد المهدی پایان می پذیرد، درباره امام دوازدهم، اعتقاد

۱- از جمله کسانی که به انتقاد از سید حسین نصر پرداخته و رفتار نصر در تأیید حکومت پهلوی و مخالفت با جمهوری اسلامی را امری متناقص با مبانی سنت گرایانه او دانسته، دکتر ساشدینا است. وی در انتقاد به دکتر نصر معتقد است که چطور حمایت از فرح پهلوی با سنت سازگار است، اما حمایت از جمهوری اسلامی اینچین نیست. وی در این باره می گوید: «در حالی که اگر [دکتر سید حسین نصر] سنت گرا بود، لااقل به سنتی که لازمه آن دفاع از اسلام اصول گرای امروز و در صحنه حق و باطل است، باید توجه می کرد و خیلی راحت اسلام حاضر در صحنه حق و باطل را می پذیرفت. دعوای امروز دکتر نصر بر سر اسلام فعال و حاضر در صحنه است ... دکتر نصر میانه خوبی با اسلام فعال امروز ندارد و از این نظر آراء او شبیه غزالی است. غزالی می گفت: شما هیچ وقت حتی علیه دولت فاسد و ظالم هم شورش و انقلاب نکنید، بلکه پیش خداوند دعا کنید هدایتش کند ... دکتر سید حسین نصر از مدرنیته می ترسد و به همین خاطر به اسلام سنتی بر می گردد و تصور می کند آنجا مصونیتش تأمین می شود، چون با این اسلام می شود با شاه بنشینیم و با شهبانو راه برویم، اما با اسلام فعال و انقلابی نمی شود این کارها را کرد» (ر.ک: به مصاحبه کیهان فرهنگی با ساشدینا، مصاحبه پیرامون اسلام و سکولاریسم، کیهان فرهنگی، س ۲۴، ش ۲۵۲، مهر ۱۳۸۶، ص۱۹).

شیعیان دوازده امامی بر این است که خداوند عمر دراز اسرارآمیزی به او عطا کرده است، اما درغیبت به سر می برد. ایشان مانند الیاس که یهودیان او را در آسمان و زنده اش می دانند، زنده است.(۱)

با توجه به اینکه سنت گرایان از جمله سید حسین نصر به عرفان و جنبه باطنی و تاویلی ادیان تعلق خاطر دارند و از شریعت و ظواهر دین، تفسیر عرفانی ارائه می دهند، نصر درباره مهدویت می گوید: امام دوازدهم، مرشد پنهان همه عالم است و می تواند بر کسانی که از حال معنوی مناسبی برای دیدنش برخوردارند، ظاهر گردد. او پیش از آخرالزمان، یعنی آن گاه که بی عدالتی و ظلم فراگیر شود برای احیای عدالت و صلح بر روی زمین ظهور می کند و زمینه ساز رجعت مسیح خواهد بود، واقعه ای که مسلمانان و نیز مسیحیان بدان ایمانی راسخ دارند. وی با توجه به ادبیات متعارف غرب که از مسأله منجی گرایی به «انتظار فرجام شناختی»(۲) و یا «اندیشه رستاخیزی»(۳) تعبیر می کنند، مهدویت را این چنین تفسیر می کند و معتقد است که این واقعه فرجام شناختی اختصاص به تفکر شیعه ندارد و در باقی مذاهب و ادیان نیز چنین تفکری به چشم می خورد:

این انتظار فرجام شناختی، مهدویت نام دارد و به هیچ روی اختصاص به شیعه ندارد. اهل تسنن نیز چنین آموزه ای دارند با این تفاوت که شیعیان کم و بیش مدعی اند که شخص مهدی را می شناسند در حالی که سنیان ظهور شخصی را به این نام در آینده انتظار می کشند.(۴)

نصر به سنجش میان اعتقاد به مهدویت در تفکر اسلامی با اعتقاد به اندیشه رستاخیزی در میان مبلغان مسیحی می پردازد و می گوید که در نظر

۱- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۹۴.

۲- Eschatological expectation

۳- Apocaliyptic thought

۴- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۹۵.

مبلغـان مسـیحی اعتقـاد به آمـدن منجی، امری انحصـاری و تنهـا برای حزب و نهاد خاص می باشـد، آنها که در این باشـگاه و حزب خاص باشـند، رسـتگار هسـتند و آنها که خارج از این باشـگاه و کلوپ باشـند، جهنمی و ملعون هستند، در حالی که در تفکر اسـلامی مهـدویت و آمـدن مصـلح آخرالزمان تنها برای یک قوم یا مـذهب خاص نیست، بلکه او برای هدایت همه عالم خواهد آمد:

هر چند اندیشه رسـتاخیزی در اسـلام به چشم می خورد، نقش آن با نقشی که در میان مسیحیان امروزی ایفا می کند، متفاوت است. به ویژه با نقشـی که در میان پاره ای از مبلغان تلویزیونی مسیحیت در آمریکا دارد، چرا که آنها به تفسیرهای بحث انگیز خود از کتـاب مکاشـفه یوحنـا و دیگر منـابع مسـیحی که بر پـایه انحصـارگرایی تمـام عیار و حیرت انگیزی صورت می گیرد، رنگ و بویی تجاری داده اند.(۱)

از دیـدگاه وی اسـلام به مهـدویت به عنوان یک امر ژورنالیستی و تبلیغی نمی نگرد و جز پاره ای از مدعیان دروغین مهدویت که بیشـتر سوء اسـتفاده کننـدگان از این مبحث هسـتند، کسـی به مهـدویت به عنوان یـک راهکـار خـاص حزبی که تنهـا برای هدایت یک طیف خاصی باشد، نمی نگرد. وی در این باره می گوید:

در عـالم اسـلام بـا وجود اعتقـاد به ظهور مهـدی، در سـطح عمومی و به ویژه در تلویزیون کمتر از آن سـخن می رود و تـأکید چندانی نسبت به تأسیس باشگاهی انحصاری(۲) نیست که تنها اعضای آن نجات خواهند یافت و جملگی انسان های غیر عضو آن، ملعون و جهنمی خواهند بود.(۳)

مدعیان دروغین مهدویت

از جمله مبـاحثی که مورد توجه نصـر در کتـاب قلب اسـلام قرار گرفته است، ادعـای مـدعیان دروغین مهـدویت و انگیزه های سیاسی این فکر در

ص:۳۹۴

۱- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۹۵.

۲- An exclusive club

۳- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۹۵.

نزد آنان است. وی معتقد است، موج مهدویت خواهی و ادعای مهدویت در آغاز قرن نوزدهم، عکس العملی در برابر قدرت های استعماری پاره ای از دول بوده است که بر سرزمین های اسلامی چنگ انداخته بودند. وی بر خلاف بسیاری از شرق شناسان قرن نوزدهم که از ریشه و بنیاد، اعتقاد به مهدویت را با جریان های سیاسی دوران های متفاوت تحلیل می نمودند، از مهدویت، تفسیر تاریخی ارائه نمی دهد و تمسک سودجویان به مهدویت را صرفاً علت مهدی نمایی می داند نه اینکه آن را دلیل بر اصل تحقق این مبحث بداند و با توجه به اینکه خود شیعه ای معتقد است، در این باره تفسیری مناسب و به دور از روحیه تاریخی نگری دارد:

در آغاز سده نوزدهم که قدرت های استعماری بر جهان اسلام چیرگی یافته بودند، یکی از واکنش ها در برابر سلطه آن ها، موجی از مهدویت بود که بسیاری از سرزمین های اسلامی را فرا گرفت. در برخی نواحی، این موج موجب ظهور افرادی به نام مهدی (مهدی نما) شد که از نفوذ دینی و سیاسی بالایی برخوردار بودند.(۱)

نصر در ادامه تحلیل از مدعیان دروغین مهدویت، ادعای بعضی از این مدعیان همچون مهدی سودانی در سودان و عثمان دان فادیو در آفریقای غربی را، زمینه ساز پیدایش فرقه های جدید نمی داند، اما تفکر بعضی از مدعیان را موجب پیدایش پاره ای از مذاهب و فرقه ها می داند، از جمله به جنبش بابیه (پیروان علی محمد باب در ایران) و جنبش احمدیه (پیروان غلام احمد در پنجاب پاکستان)، یاد می کند که اولی پیشینه شیعی و دومی پیشینه سنی دارد. وی درباره باب می گوید:

در نخستین دهه های سده نوزدهم، از زمینه نهضت شیخی، نهضت بابی سر برآورد، نهضتی که بنیانگذار آن، سید محمد باب، خود را بابی

۱- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۱۰۳.

(دروازه ای) به سوی مهـدی وانمود می کرد. یکی از شـاگردان بـاب، به نـام بهـاءالله پا را از این هم فراترنهاد و خود را نه تنها مهـدی، بلکه پیامبری جدیـد و بنیانگـذار بابیت [بهائیت] معرفی کرد که امروزه نیز در غرب پیروانی دارد. ولی این نهضت را با وجود آنکه خاسـتگاهی شیعی دارد، نمی توان فرقه ای اسلامی نامید، بلکه آن نهضت دینی نوگرایی است که می خواهد خود را بـه پـاره ای از اصـول نبـوی و جـامع اسـلام پیونـد زنـد، امـا برداشـت آنـان از ایـن اصـول، متفـاوت از برداشت مسـلمانان از آنهاست.(۱)

وی فرقه بهائیت را نهضت دینی نوگرایی می داند که می خواهد خود را وفادار به پاره ای از اصول نبوی و جامع اسلام وانمود کنـد، در حـالی کـه برداشت آنهـا از دین بـا برداشت رایـج و متـداول شـیعه تفـاوت دارد، از اینرو آن را فرقه ای اسـلامی نمی داند.(۲)

نصـر در سـنجش میـان فرقه بهائیت با فرقه غلام احمـد [قادیانیه]، معتقـد است که به جهت آنکه بهائیت خود را از اسـلام کنار کشـید، از اینرو نمی توان آنها را مسـلمان خواند: « به هر حال جایگاه احمدیه نسـبت به اسـلام بسیار متفاوت از جایگاه بهائیت است که آشکارا خود را از اسلام کنار کشیدند و به هیچ روی، نمی توان آن را فرقه یا شاخه ای از اسلام به شمار آورد».(۳)

با توجه به رویکرد غیر عقلانی و خرد ستیزانه فرقه شـیخیه و گرایش شدید باطنی و پارسا منشانه به دین و احترام زیاد و افراطی به ائمه علیهم السـلام، به نظر می رسـد سـید حسـین نصـر این امور را زمینه تاثیر پذیری فرقه بابیه از نهضت شـیخیه می داند، به طوری که او این جنبه خرد ستیزی را عامـل پیـدایش جریـان بـابیه می دانـد، همـانطور که جریان وهابیت از دل تفکر حنبلی ها بیرون آمد و آنها هم از مخالفان شدید

ص:۳۹۶

۱- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۱۰۴.

۲- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۱۰۴.

۳- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۱۰۵.

کلام و عقل گرایی گردیدند. از سخنان نصر احساس می شود که وی خرد ستیزی را عامل و زمینه ساز جریانات انحرافی مبتنی بر باطن گرایی و احساس گرایی دینی می داند.

وی درباره نگرش شیعه به مسأله خلافت در عصر غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف معتقد است، شیعه خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، اما به عنوان پدیده ای سیاسی که کمترین آسیب را در دوره غیبت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دارد، مورد توجه قرار داده است:

تشیع خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، ولی سلطنت یا پادشاهی را چون شکلی از حکومت که در دوران غیبت حضرت مهدی، کمترین نقص را دارد، پذیرفت. این دیدگاه حتی در آثار اولیه آیت الله خمینی نیز تا پیش از آنکه به نفع مفهوم جدید «حکومت ولایت فقیه» با نهاد پادشاهی به مخالفت برخیزد، به چشم می خورد.(۱)

آخرین مطلب نصر در کتاب قلب اسلام پیرامون مهدویت، معاد شناسی است. وی معتقد است مسلمانان، معادشناسی را به دو معنا به کار می برند، یکی در مرتبه فردی و دیگری در مرتبه فلسفه تاریخ و تاریخ بشریت است. مسلمانان نیز در فلسفه تاریخ معتقد به ایجاد یک جامعه ایده آل و پر از عدل و داد می باشند که به وسیله امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تحقق می یابد. وی تحقق این جامعه را مبتنی بر مداخله الهی در زندگی بشری می داند و می گوید: «مسلمانان نیز همچون مسیحیان برآنند که تاریخ بشر را پایانی است که مشخصه اش مداخله الهی در نظام دنیوی است، یعنی ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و حکومت او و به دنبالش رجعت مسیح - و نه پیامبر اسلام — در اورشلیم، ویرانی دنیا، رستاخیز، و داوری نهایی در پیشگاه خداوند».(۲)

و در ادامه همین مبحث به نقش و حضور شخصیت

ص:۳۹۷

۱- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۱۸۷.

۲- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۳۰۰.

حضرت عیسی علیه السلام در تفکر معاد شناسی مسلمانان اشاره می کند، مبنی بر اینکه مسلمانان در مبحث مهدویت معتقد به بازگشت عیسی علیه السلام در عصر ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف هستند: «کمتر غربی است که بداند نقش حضرت مسیح علیه السلام در معادشناسی اسلامی تا چه اندازه محوری است، همچنانکه او در برداشت مسیحیان از روز رستاخیز چنین نقشی را داراست.(۱)

سید حسین نصر در کتاب قلب اسلام بهتر از تمامی اسلام شناسان غربی که درباره اسلام و فرقه های مذاهب اسلامی سخن گفته اند، توانسته است درباره افکار و اعتقادات مسلمانان سخن بگوید و با توجه به اینکه وی مسلمان شیعی و پرورش یافته فرهنگ اسلامی است و با منابع درجه اول مسلمانان و زبان اصلی این آثار مانوس بوده، است در کتاب مذکور بهتر از افرادی چون آنه ماری شیمل، همیلتون گیب و دیگر اسلام شناسان به تفسیر اعتقادات مسلمانان می پردازد و بی تردید کتاب ایشان در تطبیق با آثاری چون « درآمدی بر اسلام» شیمل و یا « اسلام بررسی تاریخی» همیلتون گیب، از جایگاه ممتاز و غنای بیشتری برخوردار است.

مدرنیته و مهدویت گرایی از منظر سنت گرایی

پرسش از هدف تاریخ، حرکت و مکانیسم آن، مسیر و منازل برجسته حرکت تاریخ و آینده جوامع از جدی ترین پرسش های جامعه شناسان و فیلسوفان تاریخ است. در تاریخ فلسفه، بسیاری از اندیشمندان و متفکران در صدد بوده اند تا به پرسش های بنیادین فلسفه تاریخ پاسخ داده و نگرش خود را نسبت به این پرسش ها بیان کنند. در این راستا پاره ای از اندیشمندان، معتقد به حرکت دوری یا حلزونی تاریخ و عده ای دیگر به حرکت خطی معتقد بوده اند، یا عده ای نگاه بدبینانه به آینده تاریخ داشته و عده ای

۱- سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهر آیینی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۳۰۰.

دیگر نیز همچون ادیان، نگاه مثبت اندیشانه به آینده افکنده اند.

از جمله عوامل مهم که موجب شـده تا در چنـد دهه گذشـته پاسـخ به پرسـش های اساسـی فلسـفه تاریـخ از اهمیت دو چندان برخوردار شود، تحولا ـتی است که در عرصه نظریه پردازی هـای جهانی پیرامون وضـعیت آینـده جهان یا آینده پژوهی پـدید آمـده است، که از مهمترین عوامل زمینه ساز این توجه به آینده و بازنگری نسـبت به تئوری های معرفتی و شـناختی، شکسـت علم گروی و خردگرایی افراطی، نقد رویکرد پوزیتیویستی به معرفت و شکست کمونیسم است.

شیوه معرفتی مدرنیته

همـانطور که اشاره شـد، به تعبیر بعضـی از اندیشـمندان منتقـد مـدرنیته، در دوره رنسانس پس از کشف منبع معرفتی جدیـدی همچون روش علمی، اندیشـمندان رنسـانس نه تنهـا بـا روش شناسـی علوم و خردگرایی، عـالم و جهـان انسـان هـا را گسـترش ندادند، بلکه عالم هستی را محدود به دنیای مادی نمودند.

همچنین از طرف دیگر نقـد جنبه های معرفتی و کارکردی مـدرنیته توسط اندیشـمندان پسا مدرن موجب اهمیت دادن به تکثر انـدیشه هـا، مخالفت با هرگونه جهان بینی یا روایت کلان، ایـدئولوژی گریزی، یکسان گریزی، اهمیت دادن به خرده فرهنگ هـا، نسـبیت گرایی و پـوچ گرایی و سرگشـتگی معرفـتی گردیـد به طوری که می توان دو ویژگی مهم عصـر پسامـدرن، یعنی نسبیت گرایی معرفتی و پوچ گرایی یا بی معنایی را از جمله عوامل مهمی دانست که در کنار فروپاشـی کمونیسم موجب شـده تـا امروزه به فلسـفه تاریـخ و وضـعیت آینـده جهـان، توجه خاصـی شود. بسـیاری از اندیشـمندان معتقدنـد، این دو ویژگی که محصول دنیای پست مدرن است، دوره ای که از سال ۱۹۷۰ توسط افرادی همچون لیوتار مطرح گردیده است، خود بیانگر این است که علی رغم اینکه پست مدرنیسم به نقد

مدرنیته پرداخته است، اما نتوانسته در برابر دنیای متجدد، جایگزین مناسبی قرار دهد و تنها از جنبه سلبی توانسته به تخریب و نفی مفاهیم مدرنیته بپردازد، از اینرو از جنبه ایجابی مفاهیمی همچون نسبیت اندیشی و پوچ گرایی نه تنها بیانگر رشد بشری نیست، بلکه حاکی از بحران معرفتی و نوعی سرگشتگی و نمادی از این مفهوم است که انسان ها در پایانه قرن بیستم در حیرت و تردید به سر می برند و این خلأ معرفتی خود نشان از نیازی شدید به نظریه پردازی در عرصه آینده حرکت جهان را گواهی می دهد و در این عرصه علاوه بر اینکه جامعه شناسان و فیلسوفان تاریخ به هماوردی فراخوانده شده اند، بلکه ادیان هم در این عرصه مجالی یافته اند تا متاع معرفتی خویش را عرضه کنند.

امروزه پاره ای از اندیشمندان معتقدند، وجود ویژگی های معرفتی در اندیشه پست مدرن ها بزرگترین مولفه ای است که موجب گشت تا جریان بنیادگرایی و سلفی گری چه در اندیشه غربیان توسط پروتستان های بنیادگرا (اوانجلیست ها)(۱) و چه در سرزمین های اسلامی توسط بعضی از جریانهای سلفی همچون وهابیت شکل بگیرد. به جهت عناصر مهم عصر پست مدرن که از جمله مخالفت با هرگونه روایت کلان می باشد و به نوعی مشروعیت بخشی به خرده روایت ها، همچون نگره ها و اندیشه های گوناگون بشری است، موجب گشت تا کشف حقیقت و حقانیت تفکر به شدت دشوار گردد، به طوری که امروزه توده انسانها در کشف روایت حق و درست با مشکل مواجه شده اند و به والهی و سرگشتگی رسیده اند و در نتیجه، ترجیح می دهند تا نسبت به تفکر و ایده ای خاص، اعتقاد و تعصب نورزند و دلدادگی ایدئولوژیک نداشته باشند.

در واقع در سده های اخیر جریانهای فکری ای همچون تلائم میان علم و دین، بنیادگرایی، سنت

۱- Evangelicalism

گرایی، معنویت فرادینی، اخلاق فرادینی، پاره ای از گرایشات عرفانی، اصلاح گرایی دینی، ادعای بر مهدویت گرایی (متمهدیان) و امثال آن عکس العمل هایی در برابر مدرنیته و تلاشی در مسیر حضور بخشی دین در عرصه نظریه پردازی و تفسیر جهان کنونی تلقی می گردد. از اینرو اندیشمندان و عالمان دینی می توانند با تکیه بر آموزه های دینی در این عرصه به نظریه پردازی پرداخته و نگرش خود را در عرصه حرکت تاریخ و آینده پژوهی بیان کنند.

نگره های مهم فلسفه تاریخ از منظر اندیشمندان مدرنیته

باید خاطر نشان نمود که در عرصه فلسفه تاریخ بسیاری از اندیشمندان، بر اساس سه الگوی معروف آن، یعنی حرکت دوری، حلزونی و خطی، اظهار نظر نموده اند و در یک تقسیم بندی کلان مجموعه نظرات آن دسته از اندیشمندان را که معتقد به حرکت خطی تاریخ هستند، به نظرات خوش بینانه به آینده و نظرات بدبینانه تقسیم کرده اند. پاره ای از آنان معتقدند که حرکت تاریخ به سوی قهقری و پسرفت(۱) است و عده ای نیز معتقدند که حرکت خطی تاریخ به سوی پیشرفت(۲)و آینده ای روشن و درخشان است که در این راستا می توان به نگرش اندیشمندانی همچون هگل، توین بی، مارکس و تافلر اشاره نمود که نگرش ادیان هم در کنار این آراء قرار دارد. به عنوان مثال هگل از جمله فیلسوفانی است که با تکیه بر حرکت خطی، معتقد به جبر تاریخ یا دترمینیسم(۳) تاریخی است، که بر طبق این ایده، جوامع و تمدن ها بدون آنکه تأثیرپذیر از اراده انسانها باشند، در حال حرکت هستند و اراده

۱- Regress

۲- Progress

۳- Determinism

انسانها تابع حرکت جبری تاریخ است؛ به طوری که وی تاریخ را کشتارگاه اراده انسانها می دانـد و معتقد است در هر دوره ای تمـدنی بر دیگر فرهنگ ها غلبه پیـدا می کند و فائق می شود، به گونه ای که با چیرگی یک تمدن، بر همه جوامع و دیگر تمدنهای فرودست لازم است تا از آن تمدن برتر تبعیت شود. وی به ترتیب نخست تمدن یونانی، سپس تمدن امپراطوری ایران و سپس تمـدن ژرمـن را در آلمـان جزء برترین تمـدنهای تـاریخی می دانـد، به طوری که این انـدیشه هگلی شدیـداً بر تفکر نازیستی هیتلر و سپس بر تفکر مارکسیسم اثرگذار بوده است.

مـارکس تحت تـاثیر هگـل بر این باور بود که انسانها در برابر حوادث تاریـخ تنها قابله ایی هسـتند که فقط به وضع حمل مادر آبستن تاریـخ کمك می کننـد و از کشـتن نوزاد و یا برانـداختن نطفه آن عاجزنـد. یا انگلس بر این باور بود که خدای تاریخ سنگدل ترین خدایان است که ارابه پیروزی خود را از روی اجساد مردگان و طاغیان به پیش می راند.

از جمله اندیشـمندان علوم اجتماعی که نسـبت به آینـده بدبین است و با هرگونه جامعه آرمانی و ایده آل مخالف است، کارل پـوپر است. وی می گویـد که خوش بینی من به حـال است، نه به آینـده و معتقـد است که معلوم نیست مـا در آینـده پیشـرفت داشـته باشـیم، بلکه ممکن است، پیشـرفت داشته باشیم و یا ممکن است پیشرفت هم نداشته باشیم؛ از اینرو وی پیشرفت را یک امر محتمـل می دانـد که ممکن است در آینـده تحقق نداشـته باشـد. وی بـا توجه به اینکه بـا هرگونه جـامعه نهـایی و ایـده ال مخـالف است، از اینرو بـا نظریه افرادی همچون فوکویامـا که جـامعه لیبرال را پایـان حرکت تاریـخ و جوامع می دانـد، شدیـداً مخـالفت می ورزد و سـخن او را به سـخره می گیرد. به همین جهت می توان پوپر را از جمله اندیشـمندانی دانست که اندیشـه های او با توجه به همین مبنای فکری علاوه بر تضاد با نگرش

امثال فوکویاما، با هر گونه تفکر منجی گرایانه، مهدوی، مدینه فاضله و هر گونه نگاه مثبت اندیشانه به آینده در تقابل است.(۱) از اینرو ایده وی بر خلاف افکار بعضی از اندیشمندان همچون توین بی، به هیچ وجه با اندیشه حکومت ایده آل ادیان سازگار نیست.

همچنین اشپینگلر از جمله فیلسوفان تاریخ است که معتقد به نظریه فقدان نظم در تاریخ است و بر این باور است که فرهنگ ها به طور تصادفی و بدون ارتباط با یکدیگر رشد می کنند، اما همین که شروع به تکامل کردند، نمایانگر طرح و الگوی مشابه می شوند. وی که از جمله بدبین ترین اندیشمندان در عرصه فلسفه تاریخ است، معتقد است، سرنوشت تمدنها، سرنوشت گیاهان است که می رویند و پژمرده می شوند و هیچکس و هیچ ملتی دارای آن دم مسیحایی نیست که در کالبد تمدنی مرده، حیاتی نو بدمد و آن را دوباره بر پا سازد.(۲) هم چنین ویکو از جمله نظریه پردازانی است که معتقد به تکامل و پیشرفت ادواری با تکامل خطی به صورت توأمان است و معتقد است که این امر نوعی سیر ارتقائی مارپیچ را پدید می آورد.(۳)

از جمله فیلسوفان خوش بین نسبت به آینده تاریخ که نگرش او در میان جامعه شناسان بسیار نزدیک به نگرش ادیان است، توین بی است. وی خود را فیلسوف تاریخ نمی نامد و به ادعای خود به تعمیم تجربی بسنده می کند، اما نهایتاً وقتی به نهایت تاریخ می اندیشد، فتوا به سرانجامی مشخص

۱- ر. ك به :کارل پوپر، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت الله فولاوند، انتشارات خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۵، ج ۱و ۲؛ کارل پوپر، درس این قرن، علی پایا، طرح نو، تهران، س ۱۳۷۹، صص ۴۵- ۲۰.

۲- پل ادواردز، فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵، ص۲۲.

۳- پل ادواردز، فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵، ص ۲۲.

و مقـدس می دهـد و به طریق علمی، دولتی کلیسـایی را بر همه عـالم در آینـده یی دور حـاکم بر جـامعه تصور می کنـد. وی معتقد است که تمدن های اولیه هیچگاه در محیط های مساعد طبیعی پا نگرفته اند، بلکه در زمینه هایی خشن و تهدید کننده و خطرخیز زاده شـده انـد. از دیدگاه وی مذاهب بزرگ همواره در دوران افول و انهدام تمدن های بزرگ ظهور می کرده اند و تاریخ مجموعاً نیز رو به جهتی دارد که نهایتاً مـذاهب بزرگ موجود به هم بپیوندنـد و یـک دولت روحـانی بزرگ بر جهان سیطره یابد.

توین بی مجموعاً سی و چند تمدن بر می شمارد که بیست و چند مورد آن مشـمول طرح می گردد و معتقد است در زمان ما پنج تمدن وجود دارد که چهار مورد آنها فرو ریخته و مرده اند و فقط تمدن مسـیحیت اروپای غربی را دین زنده می داند. وی چهار تمدن مسـیحیت ارتدوکس اروپای شـرقی، جنوبی و روسـیه، اسـلام، خاور دور و هندوسـتان را مرده می داند و به وجود آمـدن هر تمـدن و عبـور از هر جـامعه بـه جـامعه دیگر را دارای سـه نشـانه مهـم می دانـد: نخست بـه وجـود آمـدن دولـتی بزرگ؛(۱) دوم به وجود آمدن دینی بزرگ(۲) و سوم هجوم مهاجمین.(۳) و(۴)

لازم بـه ذکر است که در ادبیـات دینی و مفـاهیم دین پژوهی طرح مبـاحثی همچـون رسـتگاری(۵)، منجی گرایی،(۶) هزاره گرایی،(۷) مهدویت،(۸) بازگشت مسیح،(۹) فرجام شناسی،(۱۰) و امثال آن بیانگر نگاه

ص:۴۰۴

۱- Universal State

۲- Universal Church

۳- Challenge

۴- پل ادواردز، فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵، ص ۲۲.

۵- Salvation

۶- Soteriology

۷- Millenarianism

۸- Mahdism

۹- Messiahnism

۱۰- Escatology.

مثبت انـدیشانه ادیان به آینده جهان است؛ به طوری که می توان نگرش ادیان را جزء آن دسـته از نظرات دانست که نسـبت به آینـده نگرشـی امیـد بخش، مثبت و رضایت مند دارند. ادیان با تکیه بر آموزه های دینی که در متون مقدس و پیشـگویی های پیـامبران و قـدیسان دینی، به چشم می خورد، به این نگرش تاکیـد می ورزنـد که سـرانجام بـا ظهور یـک مصـلح و شخصـیت آسـمانی، وضـعیت زندگی انسانها و جوامع به سـرانجامی نیکو خواهد رسـید و شـکست بسیاری از نظریه ها و جنبش هایی که فکر می کردنـد، صـلح، همزیسـتی، عـدالت، آرامش، و دیگر مفـاهیمی انسـانی و اجتمـاعی را برای تـوده مردم بـه ارمغـان می آورند، گویای این است که سـرانجام انسانی سـلیم النفس و وارسـته باید با تکیه بر تعالیم وحیانی به تشکیل حکومتی جهانی و عادلانه بپردازد.

نسبت مهدویت با بنیادگرایی و تجددگرایی

دکتر نصـر در بررسی جریانات فکری معاصر دنیای اسلام در مقاله نهم از کتاب نیاز به علم مقدس بیان می دارد که در یک و نیم سده گذشته، دو رویکرد فکری در جهان اسلام بیش از همه طنین انداز بوده است، یکی ندای اصلاح گرایی دینی بنیادگرا و دیگری جریـان تجـددگرایی است که البته در مصاحبه خود با مجله Voice Across Boundaries جریان سوم مهدی گرایی را هم به آن تقسیم بندی می افزاید. وی درباره بنیادگرایی و تجدد گرایی می گوید:

در طول یک و نیم سده گذشـته، دو ندا از عالم اسلامی بیشتر از همه طنین انداز بوده و در غرب راحت تر به گوش می رسیده است. یکی ندای به اصطلاح اصلاحگرایان دینی بنیادگرا و دیگری ندای تجددگرایان. اولی شامل مکاتبی نظیر مکتب وهابیت و مکتب سلفی است که رو در

روی غرب ایستاده و از سرشت واجب الحرمه شریعت الهی به دفاع پرداخته اند و به دنبال برپا ساختن دوباره جامعه ای هستند که در آن این شریعت به تمام و کمال رواج یابد.... دومین ندا، ندای تجددخواهان است که از اوایل سده نوزدهم دفاع قرص و محکمی از علم و فن آوری بروز داده اند.(۱)

همچنین وی در مصاحبه با "واندا رومر تیلور" سردبیر مجله مذکور درباره جریانات معاصر و راه حل های مسلمانان در رویارویی با دنیای جدید و جهان غرب می گوید: مسلمانان در برابر بحران به وجود آمده برای مسلمانان و عقب ماندگی آنان نسبت به غرب، به سوی سه تحلیل و نظریه گرایش پیدا نموده اند:

۱. این شکست بزرگ، نشانه آخر دنیا و ظهور مهدی یا منجی است؛

۲. مسلمانان آن گونه که باید از دستورات اسلامی پیروی نکردند و در پاسخ به بحران معنوی، دینی و سیاسی موجود درجهان اسلام نیز باید به تبعیت از وجه اصیل دین برگردند و خواستار اجرای شریعت اسلام باشند؛

۳. پیام اسلام باید با جهان مدرن منطبق گشته تا بر برتری و تفوّق غرب، غالب آید.

نصر معتقد است که این سه تحلیل و تفسیر نسبت به پیشینه سرزمین های اسلامی به تحقق سه جریان فکری انجامید:

۱. مهدی گرایی یا حرکت های عیسی باوری؛

۲. اصالت گرایی یا بنیادگرایی همچون وهابیت در عربستان سعودی؛

۳. جریانهای مدرن و تجدد خواهی مثل ترکان جوان و یا لیبرالیسم عربی.

این افکار و اندیشه ها یک بار در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم و یک بار پس از جنگ جهانی دوم مورد توجه قرار گرفت که در مورد دوم این

۱- نیاز به علم مقدس، صص ۲۳۰ – ۲۲۹.

اندیشه ها به جریانهایی همچون مهدی گرایی، تجددگرایی و بنیادگرایی منجر گردید.(۱)

متاسفانه امروزه اصطلاح بنیادگرایی توسط شرقی ها هم استعمال می شود، اصطلاحی که نخستین بار توسط غربیان درباره بنیادگرایی مسیحی و پس از آن برای هر جنبش اسلامی نیز _ که بازگشت به شریعت اسلامی و مخالفت با غرب را مطرح می نمایند _ به کار رفت. امروزه لفظ بنیادگرایی اسلامی(۲) نیز که معنایی مذموم و منفی دارد و نوعی برچسب توهین آمیز تلقی می گردد، جای خود را در ادبیات سیاسی باز نموده است، به طوری که سنت گرایان هم این اصطلاح را به کار می برند و می کوشند تا سنت گرایی را از این مفهوم که در غرب، مذموم تلقی می شود، جدا کنند.

دکتر نصر بنیادگرایی را پی آمد مدرنیسم و نوعی عکس العمل در برابر افراط گرایی آن می داند. و در این باره می گوید:

بسیاری از نهضت های موجود در جهان اسلام یا خواهان تجدد هستند، یا با تجدد مقابله می کنند. این دسته دوم را بنیادگرایی تعریف کرده اند. بنیادگرایی نیز خود آن روی سکه مدرنیسم است. ما در دوره سلجوقی یا صفوی بنیادگرایی نداشتیم. این پدیده بنیادگرایی عکس العملی در برابر تجدد و مدرنیسم است و نکته قابل توجه اینکه هر دوی اینها در خیلی چیزها با یکدیگر شریک هستند. نکته اول اینکه هیچ نقدی بر فناوری و علم جدید وارد نمی کنند. فناوری و علم جدید را می بلعند، همانطور که نهنگ در دریا آب را می بلعد. نکته دیگر اینکه هر دو کاملاً به هنر اسلامی و تمدن سنتی اسلامی بی توجهی می کنند و نکته سوم هم اینکه هر دو با جنبه معنوی، باطنی و درونی اسلام دشمنی می ورزند.بنا بر این

۱- مصاحبه واندا رومر تیلور با دکتر سید حسین نصر، ترجمه فاضل لاریجانی، خبرگزاری مهر، ۲۴ مهر ۱۳۸۲.

۲- Islamic Fundamentalism.

اگر نیروی تصوف حفظ شود، می تواند در برقراری تعادل در جهان اسلام بسیار تاثیرگذار باشد.(۱)

وی معتقد است که سنت گرایان معتقد به تفسیر حکمی و عرفانی از شریعت هستند و مانند بنیادگرایان نگاه قشری و سطحی به متون دینی ندارند، از اینرو با وجود آنکه سنت گرایان و بنیادگرایان هر دو وفادار به متون مقدس اسلامی همچون قرآن و حدیث هستند، اما سنت گرایانی همچون نصر بنیادگرایان را متهم می کنند که تفسیر آنان از قرآن و حدیث، استفاده ای ایدئولوژیک و ابزاری است و آیات و روایات را در جهت امیال، مقاصد و اغراض سیاسی خود تفسیر می کنند:

سنت همیشه بر اهمیت تفاسیر حکمی و سنتی دیرپای تأویل قرآن در فهم معنای آیات این متن مقدس تأکید دارد، در حالی که بسیاری از جنبش های بنیادگرا به سادگی آیه ای را از متن قرآن بیرون می کشند و اغلب با برداشت معنایی از آن آیه که با کل سنت تفسیر قرآن بیگانه است، معنایی مطابق با اهداف و اغراض شان به آن آیه إشراب می کنند. در مورد شریعت، سنت بر خلاف بیش تر بنیادگرایان کنونی همواره بر ایمان، تعلق خاطر درونی نسبت به احکام شرعی و حال و هوای سنتی قضاوت سهل گیرانه، که بر کاستی ها و نقائص جامعه ی انسانی مبتنی است، تأکید دارد، نه صرف اعمال فشار بیرونی که اساسش بر ترس از قدرتی انسانی غیر از خدا استوار است.(۲)

پاره ای از منتقدان سنت گرایان معتقدند که اختلاف میان سنت گرایان و بنیادگرایان کمتر از آن است که سنت گرایان مدعی هستند و معتقدند بنیادگرایان نیز مانند سنت گرایان بر علقه باطنی و تفسیر درونی از متون دینی تأکید می ورزند:

ص:۴۰۸

۱- مجله شهروند، مصاحبه با سیدحسین نصر، ۳۰ دی ۱۳۸۶، ش ۶۵، س دوم، ص ۱۰۸.

۲- سید حسین نصر، اسلام سنتی در دنیای متجدد، صص ۳۷-۳۶.

در مورد تفسیر قرآن و احادیث باید گفت علمای حقیقی به تفسیر سنت توجه می کنند، اعم از آنکه بنیادگرا یا سنت گرا باشند. البته کسانی که به نوشتن آثار عامه پسند می پردازند، بیشتر راغبند که به متون به نحوی و غیر دقیق بپردازند، اما نمی توان این امر را وجه ممیز سنت گرایان و سایر بنیادگرایان دانست. در مورد شریعت نیز بنیادگرایان همانند سنت گرایان بر علقه باطنی و درونی تأکید می کنند و نگرش آنها نسبت به اجرای شریعت نیز به طور یکسان نبوده است، بلکه برخی از آنها همانند برخی از سنت گرایان نگرشی سخت گیرانه داشته اند. از سوی دیگر برخی از بنیادگرایان نیز بوده اند که همچون برخی از سنت گرایان که مایه افتخار و مباهات سنت می باشند، نگرشی سهل گیرانه نسبت به اجرای شریعت داشته اند.(۱)

البته قابل توجه است که پاره ای از تحلیل های سه گانه نصر نیز ممکن است با یکدیگر جمع شود و چه بسا فرد یا جریانی، هم معتقد به این باشد که ما به دوره آخرالزمان رسیده ایم و هم در عین حال معتقد باشد که باید به اصول و سنن نبوی و اسلامی در صدر اسلام بازگشت نماییم.

همچنین نصر درباره تحلیل نخست معتقد است که آن موجب جنبش های مبتنی بر مهدی باوری و عیسی باوری شده است که باید گفت لزوماً تحلیل نخست موجب این گرایش نشده است، بلکه تجربه های تاریخی بیانگر این است که گاه بعضی از آنان که ادعای مهدویت کرده اند و به جنبش ها و خیزش های سیاسی پناه برده اند، صرفاً از این مسأله مذهبی به نفع خویش و در مسیر تثبیت موقعیت خویش استفاده نموده اند و مهدویت و منجی گرایی ابزاری در دست آنان بوده تا خود را در نگاه توده مردم مشروع و دارای حقانیت جلوه دهند و از این راه توانسته اند، طرفداران زیادی را به خود جلب کنند. بنا بر این باید گفت که شاید

۱- محمد لگنهاوزن، چرا سنت گرا نیستم، ترجمه منصور نصیری، خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر)،ص ۲۵۹.

مهـدی باوری از منظر توده مردم، راه حل مناسبی برای تحلیل نخست بوده باشـد و توده مردم در ایمان خود به انسانهای مدعی مهـدویت یـا نیـابت، خلوص نیت نشـان داده انـد و به آنهـا گرویـده انـد، امـا این امر درباره رهبران و سـردمداران جنبش های مهـدوی صـدق نمی کنـد و مهـدی بـاوری تنهـا مسأله مورد اعتقاد آنان نبوده است، به طوری که در بسـیاری از موارد آنان به کذب و عدم حقانیت خود اطمینان داشته اند، اما چون می دانسـتند که در فرهنگ و ادبیات دینی و در جوامع روایی به آمدن مصلح برای اصـلاح عمـومی وعـده داده شـده است، از اینرو از این مفهوم دینی برای رسـیدن به مقاصـد خود بهره گرفته انـد. بنابراین همیشه اینطور نبوده است که مهدی گرایی یا حرکت های عیسی باوری، به جهت این اعتقاد باشد که مدعیان جریانات مهدوی، اعتقاد به آخرالزمان داشته اند و یا اینکه در عصر جدید شکست و انفعال مسلمانان در برابر غرب را نتیجه آن بدانیم، بلکه چه بسا اغراض سیاسی و مطامع دنیوی از اصلی ترین زمینه های جریانات و فعالیت های مهدویت خواهی بوده باشد.

لازم به ذکر است که منظور نصر از مهـدویت گرایی به معنای مخالفت با بحث مهدویت در تفکر اسـلامی نیست، بلکه منظور او اسـتفاده ابزاری از مهدویت به عنوان وسـیله ای جهت رسـیدن به قدرت سیاسی و یا ایجاد خیزش و تحرک سیاسی است. در واقع آنان که مهدویت را با نگاهی افراطی و به جهت مشروعیت بخشی به فعالیت های سیاسی و قدرت جویی خود می نگرند، آن را به عنوان ابزاری ایـدئولوژیک و حزبی می نگرند که در مسیر مطامع آنان مورد اسـتفاده قرار می گیرد. نگاهی به تاریخ جریانات سیاسی و فعالیت هایی که تحت عنوان مهدویت و با عنوان مدعیان مهدویت صورت پذیرفته است، از عصر کیسانیه تا کنون، خود بیانگر مفهوم مهدویت گرایی و استفاده ابزاری از آن در طول تاریخ است و تفاوت مهدویت گرایی را با اصل

مبحث مهدویت، مشخص می سازد.

پیشرفت از دیدگاه سنت گرایان و دنیای متجدد

از جمله پرسش های اساسی در فلسفه تاریخ این است که آیا جوامع در گذر زمان به سوی پیشرفت گام بر می دارند یا اینکه حرکتشان دارای پسرفت است. در این راستا اندیشمندان متفاوت نگرش های متفاوتی را ارائه داده اند. سید حسین نصر در کتاب نیاز به علم مقدس در فصل دهم این بحث را مطرح نموده است و از زاویه فلسفه سنتی و هم چنین دنیای متجدد به بررسی آن می پردازد. وی معتقد است در عصر پس از رنسانس، معنای پیشرفت به مفهوم پیشرفت و رشد مادی و زمینی تنزل نمود و انسان پس از رنسانس، چون سیطره بر طبیعت در محور کوشش او قرار گرفت و بزرگترین آرمانش تلقی شد، از اینرو تفسیری که از پیشرفت ارائه می دهد؛ متناسب با جهان بینی او، قرائتی صرفاً مادی است و این امر بر اثر فقدان علم مقدس در دنیای جدید تحقق یافته است، به طوری که بر خلاف سنت های گذشته که متاثر از ادیان آسمانی بوده اند، تنها در دوره جدید است که انسان پیشرفت خود را از رهگذر تحول مادی می بیند:

از آثار و پیامدهای فقدان علم مقدس در جهان جدید، پیدایش مفهوم پیشرفت بی نهایت انسان از رهگذر تطور مادی است، مفهومی که تقریباً به مدت دو سده به عنون عقیده ای جزمی در دینی دروغین، مورد پرستش واقع شد.(۱)

همین توهم پیشرفت موجب شده است که انسان عصر جدید به زیاده خواهی و سیطره خود بر طبیعت ادامه دهد و بر خلاف سنت دینی که انسان خود را مجاز به نابودی و تخریب طبیعت نمی دید، به تخریب محیط زندگی و محیط زیست خود بپردازد.

۱- سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۲۴۲.

از دیدگاه دکتر نصر این تلقی فرودین از معنای پیشرفت پس از قرن هجدهم به خاطر تنزل مقام آدمی از شأن و منزلتی است که انسان پیش از رنسانس دارا بوده است و انسان تنها بعد از دوره رنسانس است که موقعیت الوهی و آسمانی خود را از دست داد و صرفاً جانداری هوشمند نام گرفت که می خواهد بهره خود از طبیعت را بیفزاید: «اساسی ترین عاملی که باعث اندیشه جدید پیشرفت انسان از طریق تطور مادی شد، آن تنزل مقام آدمی به انسانی محض بود که در رنسانس اتفاق افتاد».(۱)

اما بر خلاف عصر جدید هیچگاه سنت های دینی تلقی خود از مفهوم پیشرفت را محدود به رشد و پیشرفت مادی ننمودند و ایده آل خود را از کمال و رشد به سطح عنصر مادی تنزل ندادند. از دیدگاه سنت گرایانی همچون سید حسین نصر کمال مرتبه انسانی همیشه در آغاز یا مبدأ دین تصور شده است به طوری که در اسلام نیز کمال به زمان تأسیس اسلام و به کاملترین انسان، یعنی پیامبر اسلام و جامعه ای که او می زیست، یعنی مدینه الرسول نسبت داده شده است و اگر هم درباره کمال در زمان آینده سخن گفته شده است، این امر منسوب به دوره ای شده است که شخصیتی آسمانی همچون حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور می کنند و جهان را از عدالت و صلح، مملو می سازند:

در اسلام که به سنن یهودی و مسیحی نزدیکتر است، کمال به مبدأ دین نسبت داده می شود. کاملترین انسان پیامبر اسلام و کاملترین جامعه، جامعه مدینه است. حتی در مواردی که کمال امری متعلق به آینده توصیف می شد، همیشه با مداخله دیگر الهی در تاریخ بشری، با ظهور سوشیانت در دین زرتشتی یا کالکی همان کالی آواتارا در کیش هندو یا مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در اسلام، پیوند داشته است.(۲)

از اینرو نصر، اختصاص دادن اندیشه پیشرفت

ص:۴۱۲

۱- سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۲۴۵.

۲- سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۲۴۴.

بـه تحـول و تطـور مـادی را در انـدیشه غرب امری نوظهـور و حاصـل از انـدیشه هـای نـوین رنسانسـی تلقی می کنـد که هیچ جایگاهی در سـنت دینی شرق و غرب ندارد و تنها منحصر به تمدن جدید است؛ به طوری که اگر مقام انسان در عصر جدید، به عنصر صرفاً مادی و زمینی تنزل نمی نمود، شاید این تلقی از معنای پیشرفت، هیچگاه رایج نمی گشت.

نصـر دربـاره عواملی که موجب شـد تا انسان دنیای مـدرن معنایی مادی را از پیشـرفت اراده کنـد و در تأییـد این امر که انسان متجـدد ارتبـاط خود را بـا عـالم قدسـی قطع نموده است، به این عامـل اشـاره می کنـد که معنـای آرمان شـهر یا مـدینه فاضـله ای(۱) که مـورد توجه پـاره ای از فلاسـفه همچون افلاطـون، اگوسـتین و فـارابی بود و یـا آرمانشـهری که مورد توجه فلاسـفه اسـلامی بود، عالمی فراتر از عالم ماده و شـهرهای دنیایی بود و به عنوان مثال مدینه فاضـله افلاطونی ناکجاآبادی فراتر از عالم ماده و یا در نزد فلاسفه اسلامی در آسمان هشتم قرار داشته است:

تعالیم سـنتی همیشه به جامعه آرمانی و کامل آگاهی داشـته اند، چه آن جامعه آرمانی و کامل، شـهر خدای قدیس آگوستین باشد، چه المدینه الفاضله فارابی... به یک معنای عمیق، این شهرها متعلق به این جهان، دست کم به معنای متعارف لفظ جهان نبودند... Utopia بـه معنـای حقیقی آن یعنی ناکجـا (در زبـان یونـانی u علاـمت نفی و topia به معنـای مکـان است). آرمانشهر یا ناکجاآباد، آن گونه که فلاسفه اسلام قائل اند، سرزمینی ورای مکان فیزیکی، در آسمان هشتم است. آرمانشهر از آن عالم ملکوت بود و بر روی زمین تحقق پذیر نبود، مگر آنکه نزول این شهر ملکوتی به سطح زمین مقدر می شد.(۲)

در حالی که این آرمان شـهر در عصـر جدید، چهره ای دنیایی به خود می گیرد و آرمان شهرگرایی از فرجام گرایی و آخرت شناسی دینی به نگرشی

ص:۴۱۳

۱- Utopia

۲- سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، صص ۲۵۱ – ۲۵۰.

دنیاگرایانه تقلیل می یابد و تبدیل به آرمان و ایدئولوژی زمینی می شود که نتیجه منطقی آن جامعه آرمانی و سوسیالیستی کمونیست ها می گردد و نقش مسیح علیه السلام تحویل به نقش انقلابیون می گردد که با خشونت می خواهند آن جامعه آرمانی را متحقق سازند: «نقش مسیح علیه السلام در استقرار سلطنت خداوند بر زمین به نقش انقلابیونی مبدل شد که از طریق ابزارهای انقلابی و خشونت آمیز، نظم اجتماعی کاملی پدید آورند».(۱)

به نظر می رسد منظور نصر از اینکه ادیان به عالمی آرمانی و ملکوتی قائل اند، به این معنا نیست که این عالم، توهمی و تخیلی باشد و هیچگاه قابل تحقق در دنیای مادی نباشد، بلکه منظور این است که این دنیای آرمانی فراتر از دنیای مادی ای است که مکتب هایی همچون کمونیسم در سر می پرورند و صرفاً به معنای رفاه مادی و دنیوی یا رشد اقتصادی نبوده است. این دنیای آرمانی در زمانی که مقدر باشد و مشیت خداوند و شرایط وقوعش تحقق یابد، در زمین متحقق می گردد، جامعه ای آرمانی که علاوه بر شکوفایی و رفاه اقتصادی و مادی، دربردارنده جامعه ای مملو از انسانهای صالح و مومن است که در بیان و زبان ادیان و انبیا، تصور شده است.

نصر همچون دیگر سنت گرایان با وجود آنکه شدیداً به سنت های مذهبی و ادیان اعتقاد دارند و در نقد مدرنیسم و عناصر فکری آن همچون سکولاریسم، بازگشت به سنت های دینی را مطرح می سازند، اما این فکر موجب نشده است تا هر مذهب و مکتب ساختگی و جعلی را برخوردار از مشروعیت بدانند، بلکه از آن دسته مذاهب که ریشه واقعی ندارند، به مذاهب دروغین و جعلی تعبیر می کنند.

بنا بر این سنت گرایان با وجود آنکه در نسبت میان سنت و مدرنیته با نظریه هایی همچون

۱- سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۲۵۱.

بنیادگرایی، اصلاح گرایی دینی، اخلاق فرادینی، تجدد گرایی، مهدویت خواهی افراطی (متمهدیان) سر سازگاری ندارند، اما به توصیف مسأله مهدویت به عنوان یکی از ارکان اعتقادی مسلمانان اهتمام می ورزند و گرایش به مهدویت را جدای از افراط گرایی و تبدیل شدن آن به یک ایدئولوژی فکری، و یا استفاده ابزاری از آن، به عنوان جزئی از مولفه های فکری مسلمانان به ویژه در اندیشه های شیعه قبول دارند. لازم به ذکر است که به غیر از سید حسین نصر از جمله سنت گرایانی که به مسأله مهدویت در آثار خود پرداخته است، می توان به افرادی همچون رنه گنون و تیتوس بورکهارت اشاره نمود که در مقالات مستقل دیگری به طرح اندیشه های آنان در این باره پرداخته می شود.

اندیشه تیتوس بورکهارت پیرامون مهدویت

اشاره

ص:۴۱۷

مقدمه

تیتوس بورکهارت(۱) (۱۹۰۸_۱۹۸۴) از جمله سنت گرایان برجسته در فلورانس متولد گشت و فرزند کارل بورکهارت، مجسمه ساز سوئیسی است که خانواده ای معروف و از اهالی بال بوده اند و عموی وی مورخ مشهور، هنر یاکوب بورکهارت می باشد. تیتوس بورکهارت در خانواده ای متولد گشت که اهل هنر بوده اند و لذا در خانواده ای پرورش یافت که عامل افزایش دلبردگی ها و دغدغه های فکری و پژوهشی او تا سرانجام حیاتش بودند. بورکهارت و فریتهیوف شئون نخستین سال های مدرسه شان را حدود زمان جنگ جهانی اول در بازل، شهری در مرز سوئیس و فرانسه با یکدیگر گذراندند و این ارتباط بعدها به یک هماهنگی فکری و فلسفی هم منجر گشت. بورکهارت علاقه فراوانی به مطالعه هنر قرون وسطی و قدیم داشت و در سال ۱۹۳۵ پس از مسافرت به افریقای شمالی و سکونت در شهرهای مغرب، مخصوصاً فاس، شیفته و علاقه مند به هنر و تمدن اسلامی گشت و مانند پدر بزرگ خود _ که اولین بار به توصیف اماکن مقدس اسلام به زبان های اروپایی پرداخته بود _ به پژوهش پیرامون هنر اسلامی پرداخت. او نسبت به اسلام صرفاً یک پژوهش گر میدانی نبود، بلکه تحت سیطره اسلام و اندیشه اسلامی هم قرار گرفت و به اسلام روی آورد و اسم ابراهیم عزالدین را برای خود برگزید. او برای مطالعه عمیق اندیشه های اسلامی، مدتی در مدرسه قدیمی فاس به دروس طلبگی پرداخت و پس از عبور از

۱- ۱۹۰۸-۱۹۸۴) Titus Burckhardt).

علوم رسمی، به سوی عرفان و گرایش های درونی و تاویلی دین قدم برداشت.

وی، پس از مراجعت به اروپا در وطن اجدادی خود سوئیس اقامت نمود و سال های زیادی یک موسسه انتشاراتی به نام Urs Graf Verlag Olten را اداره می نمود و به تالیف آثار و ترجمه پاره ای از متون اسلامی ـ خصوصاً در عرصه عرفان ـ پرداخت. وی، سرانجام در سال ۱۹۸۴ در شهر لوزان دیده از جهان گشود، اما با تالیف آثاری که در زمینه هنر معنوی و قدسی و پیرامون مبانی عرفانی هنر اسلامی نوشت، پایه گذار اندیشه هایی شد که پس از او بسیاری از مسلمانان و هنر پژوهان اسلامی را تحت تاثیر افکار خود قرار داد، به طوری که حتی اندیشمندانی چون دکتر سید حسین نصر که از اندیشمندان سنت گرا می باشد، تفکر خویش درباره هنر مقدس را بر گرفته از اندیشه های تیتوس بورکهارت می داند.

تالیفات تیتوس بورکهارت

بورکهارت آثار زیادی را به ویژه در دو حوزه هنر اسلامی و عرفان اسلامی تالیف و یا ترجمه نموده است که بسیاری از آنها به زبان های انگلیسی، فرانسوی، انگلیسی و فارسی ترجمه شده است. آثار او به زبان های انگلیسی، فرانسوی و آلمانی عبارتند از:

– مجموعه آثار شهرهای عالم روح(۱) که زیر نظر او انتشار یافته است و دربردارنده چند اثر از خود اوست:

– Stadt des Islam ،Fes ،Stadt der Jungfrau ،Sienna;

– Chartres und die Geburt der Kathedral;

– Von Wesen Heiliger Kunst in den Weltreligionen، (Zurich، ۱۹۵۵)

ص:۴۱۹

۱– Stadts des Geistes.

(۱);

- ۱۹۶۶ Olten،) Alchemie، Sinn und Weltbild،) ;

- (۲); (۱۹۵۰ Paris) Cle Spirituelle de I’astrologie musulmane)

- ۱۹۶۹ Torino،) Scienza Moderna e Saggezza Tradizionale،) ;

- ۱۹۵۳ Munchen،) Von Sufitum) ;

- (۳);Introduction aux doctrines esoteriques de I’Islam Introduction to Sufi Doctrine)

- (۴).Fez، city of Islam)

پاره ای از آثار بورکهارت که به فارسی ترجمه شده است،(۵) عبارتند از:

- هنر اسلامی.(۶)

- هنر مقدس. (۷)

- درآمدی بر آئین تصوف.(۸)

- مقاله: ارزش های جاویدان در هنر اسلامی (از این مقاله دو ترجمه شده است)؛(۹)

ص:۴۲۰

۱- این کتاب نیز به زبان فرانسوی و انگلیسی نیز ترجمه شده و از آثار برجسته تحقیقی بورکهارت می باشد.

۲- این کتاب که به زبان فرانسوی، انگلیسی و ایتالیایی ترجمه شده است، همان کتاب پیشیین با عنوان: Alchemie, Sinn und Weltbild, (Olten, ۱۹۶۶) .

۳- این کتاب که به زبان فرانسوی و انگلیسی ترجمه شده است، ترجمه اثر پیشین تیتوس بورکهارت با عنوان Von Sufitum (Munchen, ۱۹۵۳) است.

۴- این کتاب به زبان آلمانی است.

۵- خلاصه ای از کتاب شناسی و زندگینامه تیتوس بورکهارت به وسیله دکتر سید حسین نصر در کتاب مبانی هنر معنوی، گردآوری علی تاجدینی،ص ۳۴ ذکر شده است.

۶- تیتوس بورکهارت، هنر اسلامی، زبان و بیان، مسعود رجب نیا، سروش، تهران، س ۱۳۶۵.

۷- ___________، هنر مقدس، جلال ستاری، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، س ۱۳۷۶.

۸- ـــــــــــــ، درآمدی بر آئین تصوف، یعقوب آژند، انتشارات مولی، تهران، س ۱۳۷۴.

۹- ـــــــــــــ، ارزش های جاویدان در هنر اسلامی، انشاء الله رحمتی، مجموعه هنر و معنویت، گردآوری انشاء الله رحمتی، فرهنگستان هنر، تهران، س ۱۳۸۳؛ نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر اسلامی، به اهتمام علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، صص ۳۱- ۱۱. عنوان انگلیسی این مقاله به شرح ذیل است: Perennial Values in Ialamic Art by Titus Burckhardt, the Sword of Gnosis, ed. Jacob Needleman, Penguin Books INC, ۱۹۷۴. pp. ۳۰۴ – ۳۱۶.

– مقاله: نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی؛(۱)

– مقاله: روح هنر اسلامی؛(۲)

– مقاله: مدخلی براصول و روش هنر دین؛(۳)

– مقاله: معانی رمز آینه؛(۴)

– مقاله: مراتب نماد پردازی در هنر اسلامی؛(۵)

– تمدن و هنر اسلامی (این مقاله آخرین تالیف بورکهارت است).

از جمله آثار اسلامی که بورکهارت آنها را از

۱– ________، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر اسلامی، به اهتمام علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، صص ۵۱ – ۳۱ (این مقاله ترجمه مقدمه و بخش کوچکی از کتاب هنر اسلامی (Art of Islam) است که تیتوس بورکهارت همزمان با برگزاری جشنواره جهانی اسلام به تحریر درآورد).

۲– ________، روح هنر اسلامی، سید حسین نصر، مجموعه مبانی هنر اسلامی، به اهتمام علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، صص ۶۳ – ۵۱. عنوان انگلیسی این مقاله عبارت است از: Titus Burckhardt, The Spirit of Islamic Art, The Islamic Quarterly, Vol ۴, ۱۹۵۴.

۳– ________، مدخلی بر اصول و روش هنر دینی، جلال ستاری، مجموعه مبانی هنر اسلامی، به اهتمام علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، صص ۷۹ – ۶۳ (این مقاله ترجمه بخشی از مقدمه کتاب Principles et methodes de I'art sacre به قلم تیتوس بورکهارت است).

۴– ________، معانی رمز آینه، احمد رضا قائم مقامی، مجموعه جام نو و می کهن، به کوشش مصطفی دهقان، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، س ۱۳۸۴، صص ۲۹۱ – ۲۸۱. عنوان انگلیسی این مقاله به شرح ذیل است: Titus Burckhardt, The Symbolism of the Mirror, Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred, traslated and edited by William Stoddart, Quinta Essentia, ۱۹۸۷, pp. ۱۱۷– ۱۲۳.

۵– ________، مراتب نماد پردازی در هنر اسلامی، امیر نصری، مجموعه جام نو و می کهن، به کوشش مصطفی دهقان، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، س ۱۳۸۴، صص ۴۰۷ – ۴۰۱ . عنوان انگلیسی این مقاله به شرح ذیل است: Titus Burckhardt, Degrees of Symbolism in Islamic Art, traslated by William Stoddart, Sophia, Vol. ۵, NO. ۲, Winter ۱۹۹۹, pp. ۱۰۷ – ۱۱۱.

زبان عربی ترجمه نموده است، عبارتند از:

- ترجمه فصوص الحکم ابن عربی؛

- ترجمه الانسان الکامل تالیف عبدالکریم جیلی.

اندیشه های بورکهارت درباره شیعه و مهدویت

بورکهارت علاوه بر انس با هنر اسلامی و خصوصاً هنر مقدس، گرایش فراوانی به مبانی عرفان اسلامی دارد. ترجمه فصوص الحکم ابن عربی ــ که از کلاسیک ترین متون عرفان اسلامی تلقی می گردد ــ و ترجمه الانسان الکامل عبدالکریم جیلی، موجب شد که وی در بسیاری از مقالات خود به فراخور مبحث به مسأله توحید، وحدت و کثرت، رمزگرایی در هنر اسلامی، هندسه مقدس، انسان کامل، کون جامع، تجلی صفات و اندیشه امامت در تفکر شیعه اشاره داشته باشد.

البته ناگفته نماند که سخنان او درباره تفکر شیعه پیرامون امامت و مهدویت تا حدی تداعی گر سخنان هانری کربن در مسأله مهدویت می باشد. با توجه به اینکه هانری کربن در زمینه مهدویت و امامت، توجه خاصی دارد و به این مسأله مهم در تحلیل مبانی اسلامی اهتمام می ورزد، به نظر می رسد افرادی همچون بورکهارت از او تأثیر پذیرفته اند و با خواندن سخنان بورکهارت درباره امامت و مهدویت، احساس می شود که سخن او مبتنی بر اندیشه ها و پژوهش های هانری کربن است. همانطور که پیش از این اشاره شد، هانری کربن با وجود آنکه رسماً از سنت گرایان نبود، اما اندیشه های او پیرامون سنت دینی بسیار نزدیک با مبانی سنت گرایان می باشد و تا حدی سنت گرایانی همچون بورکهارت و یا سید حسین نصر نیز که از همکاران علمی هانری کربن تلقی می شد، تحت تاثیر افکار او بوده اند.

بورکهارت معتقد است، هنر هر جامعه و فرهنگی بر گرفته از عناصر ذهنی و فکری آن جامعه است و هر جامعه را دارای یک نوع مبانی و چارچوبه

خاص هنری می داند. از نظر او هنر اسلامی تجلی وحدت خداوند و تجلی بخش یگانگی خداوند است، از اینرو معتقد است که هیچگاه مسلمانان به سوی شمایل نگاری نرفتند، زیرا در فرهنگ اسلامی تصویر کردن موجودات دارای روح، امری مذموم و به جهت پیشینه بت پرستی در فرهنگ اسلامی، نوعی شرک تلقی می شده است. به همین خاطر او معتقد است که نمی توان گفت در فرهنگ اسلامی شمایل شکنی وجود دارد، بلکه به عبارت دیگر نفی شمایل گرایی وجود دارد، زیرا مسلمانان از ابتدا به سوی شمایل نگاری سوق پیدا ننموده اند تا تعبیر شمایل شکنی درباره آنان صادق باشد. وی هم چنین درباره اعتقاد مسلمانان به مسأله توحید و محوریت لااله الا الله می گوید:

در اسلام آنچه هر چیز دیگر را تحت الشعاع قرار می دهد، شهادت لا ـ اله الاالله است. این شهادت هر نوع تعیین بخشیدن و صورت خارجی دادن ذات خداوند را پیش از آن که حتی تحقق پذیرد، نقش بر آب می کند.(۱)

مبانی هستی شناسی و جهان شناسی

از دیدگاه سنت گرایان که نگاه آنان به عالم، از منظر عرفانی است، عرفان اسلامی مبتنی بر عوالم طولی است که پائین ترین مرحله آن، عالم ماده است و بالاـتر از آن عالم روان، عالم خیال، عالم عقل و عالم فرشته مقرب قرار دارد، در حالی که در عصر تجدد، انسان از بعدی مادی محوریت می یابد و خود را جانشین خدا فرض می کند و تنها عالم مورد اعتقاد و اهتمام او همین عالم ماده می گردد. انسان در عصر جدید تمام کوشش خویش را روا می دارد تا همین عالمی را که مورد توجه اوست، بشناسد و به همین علت خود را

۱- تیتوس بورکهارت، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر معنوی، گرد آوری علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۴۵.

به عالم ماده که از دیدگاه ادیان، پائین ترین سطح هستی است، محدود نمود و به شناسائی آن مشغول گردید. در حالی که از دیدگاه ادیان، عالم ماده تنها نماد و آیه ای از حقیقت الهی یا حقیقه الحقایق تلقی می گردد و کوشش ادیان بر این است تا انسان را از سطح نازل عالم ماده به سوی عوالم برتر سوق دهند.

نگرش بورکهارت درباره مینیاتور یا نگارگری ایرانی او را متوجه اندیشه های شیعی نموده است. وی معتقد است، نگارگر ایرانی به دور از شمایل گرایی، با تصویر مینیاتور می خواسته عالم بهشت و عالم مثال را ترسیم کند. هنرمند شرقی هرگز در صدد ترسیم ظواهر و نمود مادی اشیاء نبوده است، از اینرو از کشیدن جهان سه بعدی عالم ماده پرهیز می نموده و بعد سوم یا پرسپکتیو را با وجود آشنایی به آن در اثر خود نمی آورده است. علت این که مینیاتورهای ایرانی از چشم اندازهایی که در انسان توهم فضای سه بعدی را ایجاد می کند، استفاده نکرده و یا از ترسیم بدن انسان به صورت سایه روشن اجتناب ورزیده است، صرفاً ساده لوحی و یا جهل نسبت به روش ها و وسایل بصری نبوده است.(۱)

از دیدگاه بورکهارت نگارگری ایرانی ترسیم کننده ماهیات ازلی و اعیان ثابته اشیاء است و نگارگر با فاصله گرفتن از بعد سوم، می خواسته با تصویر دو بعدی، شهودات عرفانی و جلوه های بهشتی را ترسیم کند. وی معتقد است، این شیوه نگارگری به جهت مبانی فکری شیعه که میان شریعت و الهام درونی فاصله قائل نیست، می باشد:

مینیاتور ایرانی، به دلیل خصوصیات معیاری آن می تواند برای بیان شهود عرفانی مورد استفاده قرار گیرد. این کیفیت خاص تا اندازه ای ناشی از جو شیعی است که در آن حد فاصل میان شریعت و الهام به مراتب کمتر

۱- تیتوس بورکهارت، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر معنوی، گرد آوری علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۴۴.

از عـالم تسـنن است. نظر مـا در اینجا مینیاتورهای خاصـی است که موضوع دینی دارد، مثلاً مینیاتورهایی که علی رغم ضوابط سنتی، معراج پیغمبر را به آسمان نشان می دهد.(۱)

بورکهارت میان هنر ایرانی و افکار شـیعه پیوندی ناگسسـتنی قائل است و بدین جهت در بیان مبانی ذهنی و اعتقادی شـیعه که پشـتوانه هنری هنرمنـدان ایرانی است، سـخن می گوید. وی شدیداً به نوعی رمزگرایی و نماد گرایی در آثار هنر اسـلامی قائل است، و معتقـد است آنچه تفکر شـیعه را از اهـل سـنت و جمـاعت متمایز می سازد، نظریه امامت و وثاقت معنوی ای است که شیعیان برای امامان خویش قائل اند:

آنچه تشـیع را به ویژه از اهـل سـنت و جمـاعت متمـایز می سـازد، نظریه امـامت است که طبـق آن قـدرت و حجیت معنوی که پیغمبر به پسر عم و داماد خود علی افاضه کرده است، در ائمه اطهار که از اهل بیت هستند، حفظ و ابقاء شده است.

ارتباط معنوی امام و توده مردم

وی معتقد است، شـیعیان با اعتقاد به امام عصـر عجل الله تعالی فرجه الشـریف که او را زنده می دانند و بر این باورند که او در میـان مردم زنـدگی می کنـد، به گونه ای معتقـد به ارتبـاط معنوی میـان امـام و توده مردم هسـتند و این را حـاکی از بیان یک حقیقت باطنی می داند:

آخرین امام شـیعه – که طبق نظر شـیعه اثنا عشری دوازدهمین آنهاست – نمرده است، بلکه از انظار جهانیان پنهان مانده است و در عین حال با پیروان وفادار خویش ارتباط معنوی دارد. این نظریه تعبیر دینی یک حقیقت باطنی است.(۲)

بورکهارت با الهام از ادبیات عرفانی معتقد است که در جهان سنتی، در هر لحظه از تاریخ یک

ص:۴۲۵

۱- تیتـوس بورکهـارت، نظری به اصـول و فلسـفه هنر اسـلامی، غلامرضـا اعوانی، مجموعه مبـانی هنر معنوی، گرد آوری علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۴۴.
۲- تیتـوس بورکهـارت، نظری به اصـول و فلسـفه هنر اسـلامی، غلامرضـا اعوانی، مجموعه مبـانی هنر معنوی، گرد آوری علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۴۹.

قطبی که به منزله قلب عالم و محور است، در جهان وجود دارد که واسطه میان خداوند و توده مومنان است و به واسطه او بر مردم نزول رحمت می گردد. این قطب یک حقیقت باطنی و معنوی است که سمبل و نماد کون جامع و انسان کامل است:

در هر جهان سنتی، در هر لحظه از تاریخ آن قطبی که به منزله قلب عالم است و به واسطه او برکت آسمان بر زمین نازل می شود، حکومت می کند. این قطب بیش از هر چیز، مبین یک حقیقت معنوی و تمثیل نظام وجود است. وجود او همان حضور الهی در مرکز عالم - و یا در مرکز عالمی خاص و یا در مرکز نفس انسانی، به مقتضای مراتب مختلف است – ولی معمولاً مظهر و مثل حقیقی آن شخص ولیّ یا اولیا که مقام معنوی آنها در سلسله مراتب مختلف هستند به منزله قطب عالم است.(۱)

همانطور که اشاره شد، به نظر می رسد، بورکهارت در بیان مسأله ولایت و امامت علاوه بر اینکه تحت تاثیر متون عرفانی ابن عربی است و سخنان مذکور درباره قطب عالم و مراتب معنوی امام را وامدار متون کلاسیک عرفانی است، اما در خصوص امامت مهدوی و امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، سخنان او دلالت بر این دارد که وی در این سخنان، وامدار کربن است. وی در ادامه سخنانش پیرامون مقام معنوی و باطنی قطب عالم یا امام می گوید: شیعیان از امامان خود خاطره های غم انگیزی دارند که این خاطره ها یا به جهت شهادت دلخراش آنان است و یا به جهت غیبت آخرینشان ــ امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ــ که زندگی او در مکانی میان آسمان و زمین ــ عالم هورقلیا است، عالمی که هانری کربن تحت تأثیر اندیشه های شیخیه، مفصل از آن سخن رانده و به آن وفادار بود:

خاطره ایامی که امامان شیعه هنوز به طور مرئی حضور داشتند، پایان غم انگیز و دردناک برخی از ائمه اطهار و غیبت آخرینشان و آرزوی رسیدن

۱- تیتوس بورکهارت، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر معنوی، گرد آوری علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۴۹.

به محل مرموزی میان آسمان و زمین که در آنجا مأوی دارد، به مذهب شیعه لحن و صبغه خاصی بخشیده است.(۱)

همانطور که پیش از این اشاره شده بود، کربن شدیداً تحت تاثیر شیخیه، معتقد به عالم میانه، عالمی حد واسط میان عالم ماده و عالم تجرد بود که همان، عالم مثال یا عالم هورقلیا است و تحت تاثیر عالم مثال سهروردی و تطبیق آن با عالم هورقلیا از جانب شیخ احمد احسائی و دیگر بزرگان شیخیه معتقد بود که امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در عالم غیر مادی یا عالم هورقلیا زندگی می کند و حتی تشرفات و ملاقات های مومنان با امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را متعلق به این عالم می دانست و این امر یکی از اندیشه های منحصر به فرد کربن بود که او را از دیگر مورخان فلسفه اسلامی و مستشرقان تمدن اسلامی جدا می ساخت، به طوری که این مبحث از جانب هیچ مستشرق دیگری جز او مطرح نشده است. بی تردید نگرش بورکهارت در این باره و بیان آن در مقاله وی حاکی از تاثیرپذیری او از کربن است. سخنان بورکهارت درباره عالم هورقلیا اینچنین است:

خاطره ایامی که امامان شیعه هنوز به طور مرئی حضور داشتند، پایان غم انگیز و دردناک برخی از ائمه اطهار و غیبت آخرینشان و آرزوی رسیدن به محل مرموزی میان آسمان و زمین که در آنجا مأوی دارد، به مذهب شیعه لحن و صبغه خاصی بخشیده است که آن را می توان به عنوان علاقه و شور وافر برای رسیدن به بهشت و آن حالت عصمت و کمالی که در اول و آخر زمان قرار گرفته است، توصیف کرد.(۲)

این سخنان کاملاً اندیشه ها و سخنان هانری کربن را تداعی می کند که در بسیاری از اثار خود به آن بحث، مشروحاً اشاره نموده است.

۱- تیتوس بورکهارت، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر معنوی، گرد آوری علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۴۹.

۲- تیتوس بورکهارت، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، غلامرضا اعوانی، مجموعه مبانی هنر معنوی، گرد آوری علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۴۹.

اندیشه های رنه گنون پیرامون اسلام و آخرالزمان

اشاره

ص:۴۲۸

رنه گنون (۱۹۵۱- ۱۸۸۶) و یا عبدالواحد یحیی در سال ۱۸۸۶ میلادی در خانواده ای کاتولیک در فرانسه به دنیا آمد. نام او پیش از اسلام آوردن "رنه ژان ماری ژوزف گنون"(۱) بود و پس از آن به عبدالواحد یحیی تغییر یافت. وی در مدرسه ای مسیحی تحصیل نمود و سپس در پاریس ریاضیات و فلسفه آموخت. وی پس از اشتغال در مرحله دکترای زبان سانسکریت این رشته را به پایان نبرد و از رساله خود دفاع ننمود.

او پس از مطالعات و جستجوهای فراوان در مکاتب فکری و فلسفی به سوی ادیان شرقی به ویژه اسلام و عرفان اسلامی گرایش پیدا نمود و در سال ۱۹۱۲میلادی اسلام آورد و در سال ۱۹۳۰ پس از آنکه همسر فرانسوی خود را از دست داد به مصر رفت و در آنجا دوباره ازدواج کرد و بخش پایانی از عمر خویش را در کشور مصر سپری نمود و سرانجام در سال ۱۹۵۱ در مصر در گذشت و در قبرستان مسلمانان دفن گردید.(۲)

گنون علاوه بر زبانهای اروپایی بر زبان عربی و تا حدی سانسکریت تسلط داشت و حتی به زبان عربی در مجله عربی، مقاله می نوشت. رنه گنون در سال ۱۹۰۶و شش سال قبل از آنکه به دین اسلام مشرف گردد، تحت آموزش های فردی به نام ژرارد انکاس(۳) مشهور به پاپوس(۴)قرار گرفت. وی از

۱- (۱۸۸۶ – ۱۹۵۱ Rene Jean Marie Joseph Guenon)

۲- ر. ک: مقدمه دکتر سید حسین نصر در کتاب بحران دنیای متجدد، رنه گنون، ترجمه ضیاءالدین دهشیر، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۷۸، ص نه.

۳- Gerard Encausse

۴- Papus

بنیانگـذاران مشـترک انجمن تئوسوفی در فرانسه بود. رنه گنون در ابتـدا از جمله وفـاداران به این انجمن بود و سـنت گرایـانی همچـون او و کومـاراسوآمی، انـدیشه هـایی همچون وحـدت بـاطنی ادیـان و بعضـی از دیگر اصول فکری خود را مـدیون این انجمن بوده انـد، اما گنون بعـدها از آن انجمن جـدا شـد و معتقـد بود که این انجمن از اصول اولیه سـنت خالده منحرف شده است. از دیگر انجمن هـایی که پیش از تشـرف او به اسـلام مـورد تـوجه گنـون بود و به آن وفـادار بوده، فرامـاسونری است و نسـبت به آن گروه علاقه نشان می داده و درباره موضوعات فراماسونری قلم فرسایی نموده است. البته بعـد از خروج از پاریس در فعالیت های این گروه شرکت نداشته و بعضی گفته اند که علاقه گنون به این گروه صرفاً فکری بوده است.(۱)

وی از جملـه فیلسوفـان سـنت گراسـت کـه تفکر سـنت گرایی مرهـون افکـار و انـدیشه هـای او، کومـاراسوامی(۲)و فریتهوف شوئون(۳)است. گنون شدیداً به نقد مدرنیته، علم تجربی، اومانیسم، فردگرایی و فلسـفه غربی می پردازد و همچون دیگر سنت گرایان همگنان خویش معتقد به حکمت خالده و وحدت باطنی ادیان است. وی بر این باور است که تحقیقات و پژوهش های شرق شـناسان دربـاره حکمت، عرفـان و ادیان شـرقی ناقص و ناصواب است و آنان نسـبت به حکمت و دین در جوامع شـرقی تسلط و احاطه لازم را ندارند. بنا به نظر او، دین اصیل غرب که مسیحیت است، هنوز دارای مولفه ها

۱- محمـد لگنهاوزن، چرا سـنت گرا نیسـتم، کتاب خرد جاویدان (مجموع مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سـنت گرایان معاصر)، به کوشش شهرام یوسفی فر، فرهنگستان هنر، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۲۳۸.

۲- ۱۹۴۱ – ۱۸۷۷) Ananda Coomaraswamy).

۳- ۱۹۸۸ – ۱۹۰۷) Fritjof Schuon).

و ریشه های قوی در هدایت توده مردم غرب است و مردم با پشت کردن به اصول حکمی و معنوی مسیحیت نه تنها به حقیقت نرسیده انـد، بلکه به انحراف هم کشیده شـده انـد. وی دربـاره سـنت هـای دینی، ادیـان شـرقی، حکمت و عرفان دینی و نقد مـدرنیته آثـار برجسته و قابل توجهی نوشـته است و آثار زیادی از او به جای مانـده است که پاره ای از آنها با وجود آنکه در هفتاد سال پیش در نقـد مـدرنیته و فلسـفه های جدیـد نوشـته شـده است، اما هنوز اهمیت خود را حفظ نموده است. بعضـی از اندیشـمندان، رنه گنون را پیشـگویی می دانند که سـخنان و پیش بینی های او در وقوع و تحقق یافتن بحران در عصر جدید به وقوع پیوسـته است و در چند دهه گذشته آثار او چنان بر جوانان و منتقدان به مدرنیته تاثیر گذار بوده است که بسیاری از تازه مسلمانان فرانسوی و اروپایی تحت تاثیر افکار او به سوی اسلام و عرفان اسلامی قدم برداشته اند. گنون در زمان حیات خود از نخستین کسـانی است که به نقـد مـدرنیته و انـدیشه های مـدرن غرب نقـد زد، به طوری که مخالفت جـدی ای با او در محافل دانشگاهی صورت گرفت و هرگونه حمایت و گرایش به افکار رنه گنون و یا یکی از سنت گرایان فرانسوی موجب می شد تا شخص از محیـط دانشـگاهی بیرون رانـده شود و یـا موقعیت علمی خود را از دست دهـد. به طوری که هـانری کربن وقـتی در تایید سـخن فریتهوف شوئون در نقد اندیشه یکی از اندیشـمندان غربی، سخن او را در پاورقی یکی از آثار خود ذکر می کند، این امر موجب می شود که از عضویت فرهنگستان زبان در فرانسه اخراج شود.(۱)

ص:۴۳۱

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسـی، سـید مصـطفی شـهرآیینی، نشـر نی، تهران، س ۱۳۸۵، ص۱۳۹. سید حسین نصـر در این بـاره می گویـد: «هرگز از یاد نمی برم که در دهه شـصت [افکار] تی هارد دو شاردن خیلی مـد شـده بود و کربن رویکرد کلی او نسبت به الهیـات و فلسـفه را هیـچ نمی پسـندید. در آن زمـان فریتهوف شوئون در یکی از آثارش به نام فهم اسـلام در پانویسـی آورده بود که این گونه الهیات که دوشاردن پیشـنهاد می دهد به منزله بردن الهیات به زیر ذره بین است و در آنجـا او چنان انتقاد شدیـدی از شاردن کرده بود که کربن را به وجـد آورد. کربن گفت: می خواهم که این پانویس را در یکی از آثـارم بیـاورم، امـا این کـار به بهـای پایان عضویتم در آکادمی بلس لیتر (فرهنگسـتان زبان) در فرانسه تمام می شود و درست همین گونه هم شد. از اینجا روشن می شود که در محافل دانشـگاهی آن زمان فرانسه چه تعصبی علیه سنت گرایان در کار بود».

سید حسین نصر درباره علاقه خود به اندیشه های رنه گنون و خواندن آثار او در امریکا می گوید که در دهه شصت ما برای خواندن اثری در فلسفه هند، کتاب مقدمه ای بر مطالعه آموزه های هندو و انسان و صیرورت مطابق با ودانتا را که تنها کتاب گنون بود و توسط مارکوپالیس به انگلیسی ترجمه شده بود، نزد سانتی یانا تلمذ نمودیم. در آن زمان آثار گنون هنوز در امریکا شناخته شده نبود و در محافل دانشگاهی مورد توجه واقع نشده بود. وی درباره آشنایی و علاقه زاید الوصف خود نسبت به اندیشه های رنه گنون می گوید: «با مطالعه این کتابها دنیا زیر پایم لرزید و چیزی نگذشت که گمشده خویش را در این آموزه ها یافتم. من گفته های گنون و انتقادات او از فلسفه جدید و از دنیای مدرن را یکسره به جا می دانستم».(۱)

کتابشناسی و بررسی آثار رنه گنون

سید حسین نصر در مقدمه ای که بر کتاب رنه گنون با عنوان بحران دنیای متجدد نوشته است؛ بیست و دو کتاب را از وی معرفی کرده است که بنا بر سخن مترجم کتاب سیطره کمیت و علائم

۱- رامین جهانبگلو، در جست و جوی امر قدسی، سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران، س ۱۳۸۵، ص ۶۵.

آخرالزمان(۱) آقای علی محمد کاردان بر حسب تقدم زمانی به شرح ذیل است:

۱ – مقدمه کلی مطالعه آیینهای هندو (۱۹۲۱)؛

۲ – مذهب تأله، تاریخ یک دین دروغین (۱۹۲۳)؛

۳ – اشتباه مکتب احضار ارواح (۱۹۲۴)؛

۴ – شرق و غرب (۱۹۲۵)؛

۵ – تعلیم اسرار در آثار دانته (۱۹۲۵)؛

۶ – بشر و صیرورت او بنا بر ودانتا (۱۹۲۷)؛

۷ – بحران دنیای متجدد (۱۹۲۷)؛

۸ – سلطان عالم (شیطان) (۱۹۲۷)؛

۹ – حجیت معنوی و قدرت دنیوی (۱۹۲۹)؛

۱۰ – برنارد قدیس (۱۹۳۱)؛

۱۱ – معنی رمزی صلیب (۱۹۳۲)؛(۲)

۱۲ – حالات متعدد وجود (۱۹۳۹)؛

۱۳ – مابعد الطبیعه شرقی (۱۹۴۵)؛

۱۴ – سیطره کمیت و علائم آخر زمان (۱۹۴۶)؛

۱۵ – سه عالم بزرگ (۱۹۴۶)؛

۱۶ – اصول حساب جامعه و فاضله (۱۹۴۶)؛

۱۷ – نکاتی چند درباره رازآموزی.

علاوه بر آثار مذکور که در زمان حیات وی منتشر شد، بعضی از کتابها که پاره ای از آنها مجموعه مقالات وی است، پس از مرگ وی انتشار یافته است که عبارتند از:

۱ – رازآموزی و کسب مقام معنوی (۱۹۵۲)؛

۲ – رمزهای عمده علم قدسی؛

۳ – مطالعات مختصری درباره تعلیم اسرار در مسیحیت؛

۴ – مطالعاتی درباره فراماسونری (۱۹۶۸)؛

۱- رنه گنون، سیطره کمیت و علائم آخرزمان، علی محمد کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، س ۱۳۶۱، صفحه چ.

۲- رنه گنون، معانی رمز صلیب، بابک عالیخانی، سروش، تهران، س ۱۳۷۴.

۵ – مطالعاتی درباره مذهب هندو.

شرق و غرب از دیدگاه رنه گنون

گنون در یک تقسیم بندی کلان نوع بشر را به شرقی و غربی یا باختر و خاور تقسیم می کند و منظور او از شرق و غرب لزوماً، شرق و غرب جغرافیایی نیست، بلکه با توجه به اینکه اصول حکمت و معنویت غالباً در کشورهای شرقی متداول بوده از اینرو با وجود آنکه تنوع مذهبی و فرهنگی در کشورهای شرقی وجود دارد، اما آنچه که در این سرزمین ها مشترک است، اعتقاد به اصول معنوی و حکمی است، بنابراین در تفکر گنون و بسیاری از سنت گرایان و حتی مستشرقان، تعبیر شرق اشاره به شرق معنویت و حکمت است و منظور از غرب، غروب و افول اصول معنوی و سنن روحانی است. گنون در این باره می گوید:

جمیع تمدنها [شرقی] بر اصول اساسی واحدی مبتنی می باشند که خود فقط مظهر تحقق و اجرای مشروط آن اصول [معنوی و حکمی] در شرایط متنوع هستند... ما در وضع کنونی جهان، از یک جانب دارای عموم تمدنهایی می باشیم که نسبت به روح سنن معنوی و روحانی وفادار مانده و عبارت از همان جوامع خاور زمینی هستند و از جانب دیگر تمدن نوع دیگری داریم که با این سنن مخالف بوده و همان کشورهای جهان باختر را تشکیل می دهد.(۱)

با توجه به تعلق خاطر رنه گنون به اصول معنوی شاید پاره ای از کشورهای غربی داخل مفهوم شرق باشند و یا بالعکس پاره ای از کشورهای شرقی داخل مفهوم غرب باشند، اما آنچه که گنون تلاش بر اثبات آن دارد و اجمالاً می توان بر آن توافق نمود، معنای نمادین و سمبلیک این دو اصطلاح است که به معنای وفاداری به اصول حکمی و معنوی است. به طوری که وی کشورهای شرقی را وفادار به اصول معنوی و کشورهای غربی

۱– بحران دنیای متجدد، ص ۲۶.

را بیگانه از اصول معنوی و روحانی می داند و معتقد است که این تضاد و تخالف میان غرب و شرق بیش از آنکه ناشی از وضعیت جغرافیایی باشد، برخاسته از تضاد و تباین میان روحیات این دو سرزمین است.(۱)وی درباره این تعارض و تضاد روحی و معنوی کشورهای غربی و شرقی این چنین اذعان می دارد:

بعضی... تقسیم نوع بشر را به مشرقی و مغربی، خاوری و باختری مطابق و موافق با عالم واقع ندانسته، بر آن اعتراض کرده اند، ولی دست کم در دوران حاضر، نمی توان در صحت این تقسیم تردید روا داشت. اولاًـ وجود تمدن باختری، نظیر آنچه در اروپا و آمریکا مشهود است، خود امری است که عموم جهانیان باید در آن اتفاق نظر داشته باشند، گرچه درباره ارزش و منزلت این گونه تمدن آراء و نظرات ایشان یکسان نباشد. در مورد خاور زمین، موضوع کمتر ساده و روشن است، زیرا به واقع نه یک تمدن بلکه انواع گوناگون تمدن خاوری وجود دارد، ولی کافی است که این تمدنها واجد بعض صفات مشترک، یعنی صفاتی باشند که مشخصه تمدن مبتنی بر سنن روحانی و معنوی به اصطلاح ما است و همین صفات نیز در تمدن باختری وجود نداشته باشد تا تمایز و حتی تضاد و تفارق باختر و خاور به تمام معنی موجه و مدلل گردد.(۲)

وی در نقد شیوه شرق شناسان معتقد است، آنان در شناخت شرق و تمدن های شرقی ناتوان هستند، زیرا همه چیز را از منظر غربی و از نظرگاه یک فرد بیگانه با عناصر فرهنگ و تمدن شرقی می نگرند، در حالی که قدم نخست در شناخت تمدن شرقی این است که یک شرق شناس خود را در جایگاه یک معتقد و وفادار به آن فرهنگ قرار دهد و تعالیم آنان را از درون مطالعه کند. در واقع وی در شناخت یک تمدن و فرهنگ از شیوه تاریخی نگری فاصله می گیرد و از دیدگاه توصیفی و پدیدارشناسانه به شناخت آن همت می گمارد:

۱- بحران دنیای متجدد، ص ۲۸.

۲- بحران دنیای متجدد، صص ۲۷ – ۲۶.

خطای بزرگ شرق شناسان این است که به همه امور از نظرگاه غربی خود می نگرند، حال آن که شرط نخستین، درک درست هر تعلیم شرقی یا هر تعلیم سنتی این است که بکوشیم تا در حد مقدور خود را در نظرگاه اهل آن تعلیم قرار دهیم. برای بررسی تعالیم شرقی، یک راه نتیجه بخش و یک روش مفید بیشتر وجود ندارد و آن این است که این تعالیم را از درون مطالعه کنند، در حالی که شرق شناسان همواره به پژوهش بیرونی درباره این تعالیم قناعت کرده اند.(۱)

گنون معتقد است برای تجدید حیات روح سنت، باید از سنت های موجود در مشرق کمک گرفت و بر این باور است که روح سنت هنوز در جهان مشرق زنده است اما جهان مغرب اشتیاق و تمنائی برای بازگشت به این روح سنت از خود نشان نمی دهد. وی مخالفت با تجدد را به معنای مخالفت با سرزمین های غربی نمی داند، بلکه مخالفت با تجدد را کوششی می داند تا مغرب زمین را از چنگ هرج و مرج و آشوب های به وجود آمده توسط مدرنیته نجات دهیم.

نقد مدرنیته و فلسفه جدید

گنون در سه کتاب خود به نقد مدرنیته پرداخته است، که عبارتند از ۱. شرق و غرب؛(۲) ۲. بحران دنیای متجدد؛(۳) ۳. سلطه کمیت و علائم آخر زمان. هیوستون اسمیت، از سنت گرایان معاصر در این باره می گوید، رنه گنون از جمله کسانی است که اندیشه های او در زمان ما کاراتر و پراهمیت

ص:۴۳۶

۱- به نقل از مقاله دین زردشتی از نظرگاه جاویدان خرد؛ تالیف بابک عالیخانی، کتاب خرد جاویدان، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر، به کوشش شهرام یوسفی فر، ص ۱۱۶.

۲- Rene Guenon, East West,Translated by Martin Lings, Second Edition, Sophia Perennis, New York, ۲۰۰۴.

۳- Rene Guenon, The Crisis of the Modern World, , Translated by Marco Pallis Arthur Osborne Richard Nicholson, Sophia Perennis, London, ۲۰۰۱,

تر از زمان حیات اوست و یا سید حسین نصر می افزاید که باور کردنی نیست که کتاب بحران دنیای متجدد که در سال ۱۹۲۷ نگاشته شده، تا چه حد در پیش بینی آینده تمدن جدید درست بوده است.

گنون معتقد بود که تمدن غرب، به جای اینکه هر روز در راه رشد و تکامل پیش رود، شاید یک روز به نقطه توقف و سکون برسد و یا حتی یکسره در دل طوفانی مهیب، راه فنا طی نماید.(۱) از طرف دیگر وی معتقد است، بعضی به طور مبهم احساس می کنند که ما به "پایان جهان" رسیده ایم، اما از تحلیل این امر که چرا این دوره به وجود آمده و دارای چه ماهیت و ویژگی است، ناتوان هستند. وی معتقد است که امروزه فلسفه به معنای دکارتی جایگزین فلسفه به معنای حکمت راستین که مبتنی بر سنن معنوی است، شده است. دنیای جدید در حد اعلاـ مخالفت و تضاد با معنویت ازلی و اولیه قرار دارد و مردم در عصر کنونی چنان در ورطه امور مادی مستغرق شده اند که چیزی فراتر از امور مادی به ادراکشان نیاید و بر خلاف آنچه که در اوایل رنسانس تصور می شد و فرانسیس بیکن، می گفت انسان بر طبیعت سیطره پیدا نموده است، عکس این امر تحقق یافته است و انسان برده زرخرید عالم ماده شده است و این موجب اضطراب و بیتابی روز افزون انسان معاصر شده است و او را فاقد هدف و پریشان ساخته و سرانجام به اضمحلال قطعی خواهد کشاند.(۲) از اینرو از دیدگاه گنون تمدن متجدد مانند همه امور دیگر، دارای علت وجودی است و سرانجام به پایان دوران منتهی خواهد شد.

گنون، فلسفه پس از دکارت را که مبتنی بر عقلانیت و خردورزی فلسفی بود، ناقص و ناتمام می داند و معتقد است فلسفه در عصر جدید از

۱- بحران دنیای متجدد، ص ۱۸.

۲- بحران دنیای متجدد، صص ۴۴ – ۴۳.

حکمت و حقیقت دور افتاده است، به طوری که فلسفه های مدرن نه تنها به پیشرفت دست نیافته اند، بلکه حتی از حقیقت هم دور شده اند. او معتقد است سنت(۱) به معنای هر آنچه که دارای ریشه دینی و آسمانی است، می تواند ما را حتی در عصر مدرن به حقیقت برساند.

لازم به ذکر است که گنون در زمانی به نقد فلسفه و اندیشه غرب و دیگر مولفه های مدرنیته پرداخت که در بسیاری از جوامع غربی و شرقی نسبت به مدرنیته و مظاهر عصر جدید دلبردگی وجود داشت و، حتی تا به امروز، این امر مشخصه بسیاری از روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی است. آنان مدرنیته و عناصر آن را رمز موفقیت می دانند، در حالی که در برابر، جدی ترین انتقادات به مدرنیته و مولفه های آن در قرن گذشته توسط سنت گرایانی همچون رنه گنون صورت پذیرفته است و آن انتقادات معطوف به همین مؤلفه دنیای جدید بوده است. وی به دو تمدن در جهان اشاره می کند. یکی از آن دو را تمدن جدید غرب می داند که پس از قرون وسطی در غرب شکل گرفت و پایه و بنیاد اصلی آن، علم تجربی و سیطره بر عالم طبیعت و دنیای مادی است که سمبل این تمدن همان سیطره یافتن عقل دکارتی و روش شناسی علوم تجربی نزد بیکن است که گنون از آن به تسلط یافتن کمیت بر کیفیت تعبیر می کند، و معتقد است و این تمدن برای بشر جز نابودی و نیستی به همراه نداشته است و تمدن دیگر که از آن یاد می کند و به آن تعلق خاطر دارد تمدن های سنتی است که مبتنی بر آداب و رسوم و فرهنگی است که از جانب خداوند و تعالیم وحیانی برای بشر به ارمغان آورده شده است و انسان برای رسیدن به نجات و رستگاری باید به سوی آن بازگشت کند. وی معتقد است این تمدن سنتی در سرزمین های شرقی و آسیایی همچون هند و دیگر

۱- Tradition.

سرزمین های اسلامی شکل گرفته است و او در زمانی که هنوز بسیاری از اندیشمندان در غرب از شکوه و عظمت حاصل از علم تجربی خیره و افسون زده شده بودند، در آثار خود شدیداً به تمدن غرب و تمدن حاصل از تکنولوژی انتقاد می کند. به طوری که این امر موجب می شود تا مورد بی توجهی و بی مهری دیگر اندیشمندان در مجامع و محافل فرانسوی قرار گیرد و ذکر نام او در مجامع دانشگاهی موجب اتهام به کفر و الحاد گردد.

گنون در نقد تمدن غرب، راه موفقیت غرب را بازگشت به تمدن سنتی، تمدن شرق و معنویت موجود در ادیان می داند و معتقد است، عقل دکارتی موجب سیطره کمیت و تکنولوژی بر فکر و اندیشه جوامع و انسانها و موجب سقوط انسانها شده است. و دکارت را نماینده تمدن غرب و جهان مدرن می داند که با تحلیل مکانیکی خود از عالم، بینش مادی و اومانیستی از جهان را طرح نموده است. در واقع دنیای جدید با مکانیسم خاصش، موجب طرد معنویت و انکار سنت های جاویدان در ادیان گردید. به تعبیر دیگر او معتقد است که تمدن جدید ناسازگاری ذاتی با مذهب و روحیه معنوی دارد و حقیقت را در عصر جدید تنزل یافته می داند.

گنون معتقد است، تمامی ادیان دارای وحدت باطنی و درونی هستند و اندیشه های عرفانی یا ازوتریسمی(1) ادیان را بر خلاف شریعت یا نظام اگزوتریسمی(2) ادیان، عامل تقریب و وحدت ادیان می داند، اما این سخن لزوماً به معنای مشروعیت دادن به تمامی ادیان و نحله های معنویت گرای دروغین و مدعی نمی باشد، به طوری که اندیشمندان سنت گرا همچون رنه گنون در عصر جدید واهمه خود را از شیوع نظام های عرفانی مدعی حقیقت بیان نموده اند. گنون تنها راه

۱- Esoterism.

۲- Exoterism.

نجات از بحران دنیای متجدد را بازگشت به سنت و احیاء سلسله مراتب ارز ش های سنتی می داند و در این راستا از سه مفهوم متافیزیک محض، سنت و ازوتریسم یا عرفان نام می برد که موجب رهایی از بحران عصر جدید می شود:

سنت اصولاً ـ دارای دو بعد است: یک افقی و دیگری عمودی که ما برای آن دو، دو کلمه شریعت (Exoterism) و راه باطن (Esoterism) را به کار می بریم. شریعت بیان خود را در الهیات می یابد و متافیزیک محض متعلق به راه باطن است. در نظر گنون رابطه این دو مانند ارتباط میان بدن و دل است.(۱)

نگرش رنه گنون درباره آخرالزمان

گنون با نقد عناصر عصر مدرن، همچون فردگرایی، انسان مداری، اصالت ماده، اصالت علم، اصالت عقل و اصالت تساوی بر این باور است که عصر جدیدی که غرب در آن به سر می برد، آخرین دوره از دوران بشریت است که در دوری و غربت از معنویت و سنت قرار گرفته است. وی از این دوره به دوره چهارم از دوران بشریت یاد می کند و آن را دوره ظلمت "کالی یوگا" می نامد. در این دوره انسان از مقام و ارزش الوهی و آسمانی خود تنزل داده شده است و به او به مثابه جانداری همچون دیگر جانداران نگریسته می شود که بر خلاف باور و تلقی ادیان، هیچگونه ارزش و اهمیت آسمانی در او وجود ندارد، به این جهت گنون از عصر جدید به عصر ظلمت بشر یاد می کند و معتقد است به این وضع نابهنجار قدم گذارده ایم بیرون آمدن از آن نیازمند حادثه بزرگ است:

بر طبق جمیع اشارات موجود در مشربهای معنوی، ما به راستی به مرحله نهائی Kali Yuga، در مظلمترین دورانهای این «عصر ظلمت» در این

ص:۴۴۰

۱- محمود بینای مطلق، نظم و راز، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۵، صص ۲۹ — ۲۸.

وضع اضمحلال و تلاشی گام نهاده ایم که برون شدن از آن فقط بر اثر یک حادثه عظیم امکان پذیر است، زیرا اینجا دیگر موضوع یک تجدید حیات و تهذیب ساده ای مطرح نیست که در آن صورت ضرورت دارد، بلکه تجدید و احیاء تام و تمامی لازم است، اغتشاش و آشفتگی که بر جمیع شئون حکمروا است.(۱)

گنون زمینه های ظهور موعود را تحت تاثیر ادبیات دینی موجود در اسلام و هندوئیسم، وجود همین آشفتگی های موجود در عصر نوین و وارونگی عالم می داند و به مانند روایات موجود در جوامع روایی مسلمانان که ظهور منجی را منوط به پر شدن جهان از ظلم و جور می داند، معتقد است که جهان در دوره کنونی به سوی آشفتگی رفته و این زمینه ظهور موعود است. وی در جایی می گوید: «شاید یکی از عناصر تعیین کننده سرنوشت آیین ظهور مهدی messianism آشفتگی و بی انتظامی باشد که امروز به وجود آمده است».(۲)

وی از وضعیت موجود در جهان معاصر، به دوره وارونگی و سنت معکوس یاد می کند و معتقد است که آن «مرتبه آخر سیر تکامل انحراف است»(۳) که در برابر این وارونگی، مفهوم رجعت قرار دارد که رساندن جامعه به وضعیت عادی و مطلوب است و در واقع رجعت محصول دوره ترمیم آخرالزمان می باشد. وی این اصطلاح را از ادبیات دینی کمک می گیرد و می گوید: «ترمیم، لحظه نهایی (آخرالزمان) باید به احسن وجه به صورت "واژگون کردن" همه امور نسبت به وضع "وارونگی" که بلافاصله پیش از این لحظه گریبان گیر این امور است، جلوه کند».(۴) در واقع گنون دوره وارونگی را که در تفکر اسلامی از آن به دوره به اوج رسیدن ظلم و ستم تعبیر شده است،

۱- بحران دنیای متجدد، صص ۲۰ – ۱۹.

۲- بحران دنیای متجدد، ص ۱۵.

۳- سیطره کمیت و علائم آخرزمان، ص ۲۲۹.

۴- سیطره کمیت و علائم آخرزمان، صص۲۳۳ – ۲۳۲ .

زمینه ساز تحقق یافتن سنت و معنویت می داند و آنچه که در فرهنگ اسلامی از آن به عصر ظهور تعبیر شده است، در تفکر گنون از آن به دوره آخرالزمان و تحقق سنت تعبیر شده است.

از نظر او پایان جهان به معنای پایان یافتن حیات بشری نیست، بلکه به معنای پایان یافتن یک دوره انسانی "من ونترا" می باشد که همان دوره ظلمت و دوره وارونگی است. و حتی گنون از این پایان تاریخ جهان به فروپاشی تمدن غرب و از دوره ظهور به عصر طلایی یاد می کند.

ص:۴۴۲

نگرش دائره المعارف نویسان پیرامون مهدویت

اشاره

ص:۴۴۳

امروزه از برجسته ترین آثار مکتوب در عرصه دانشگاهی و علمی، دائره المعارف ها هستند. پس از آنکه موضوعی علمی در سطح مقاله و سپس کتاب مطرح می گردد و دانش در آن عرصه انبوه و زیاد می گردد، این امر موجب نوشته شدن دانشنامه و دائره المعارف می گردد. علاوه بر آن با توجه به گسترش علم در هر موضوعی، می توان گفت تالیف دائره المعارف کاری جمعی و گروهی است، به طوری که انجام این کار توسط یک یا چند نفر امکان پذیر نیست.

به جهت همین وسعت علمی و نیاز به کار گروهی است که دائره المعارف ها از اهمیت خاص و ویژه ای برخوردار شده اند و در عصر جدید، مراکز علمی به این امر اذعان دارند که امروزه بر خلاف گذشته، امکان ندارد تا فردی بتواند در تمام دانش ها از احاطه و تسلط کافی برخوردار باشد و گسترش و تنوع دانش ها این اجازه را نمی دهد که فرد به تنهایی بتواند به طور عمیق درباره همه دانش ها اظهار نظر کند.

از اینرو وجود دائره المعارف و دانشنامه درباره یک شاخه از علم و دانش حاکی از گسترش و توسعه یافتن علم در آن باره است. به علاوه که در عصر مدرن وجود دائره المعارف در هر یک از عرصه های علمی یکی از بهترین منابع دسترسی اطلاعات و کسب آگاهی است و در همه دانشگاهها و مراکز علمی وجود دائره المعارف حتی به صورت الکترونیکی، موجب تسهیل کار دانش پژوهان در کسب اطلاعات می گردد و در همه کتابخانه ها و قرائت خانه های مراکز علمی وجود دائره المعارف همچون وجود فرهنگ لغت، امری ضروری تلقی می گردد. و اگر کسی درباره موضوعی، نیازمند

اطلاعات منظم و دسته بندی باشد، بی تردید به سوی دائره المعارف ها خواهد رفت. از اینرو معمولاً در هر یک از کتابخانه های تخصصی دانشنامه ها و دائره المعارف های مربوط به آن موضوع وجود دارد، به عنوان مثال اگر وارد کتابخانه یک مرکز تخصصی در حوزه ادیان یا اسلام شویم، بی تردید با دائره المعارف هایی همچون دائره المعارف دین اثر میرچا الیاده و یا هاستینگ، دائره المعارف اسلام اثر دانشگاه کمبریج، دائره المعارف اسلام اثر دانشگاه آکسفورد، دانشنامه قرآن اثر دانشگاه لیدن هلند، دائره المعارف بزرگ اسلامی، دائره المعارف تشیع و امثال آن مواجه خواهیم شد و یا اگر وارد اینترنت شویم و بخواهیم درباره مسأله ای جستجو کنیم، دائره المعارف اینترنتی "وکی پدیا" امروزه یک دائره المعارف مکتوب بسیار ارزشمند است که مورد استفاده کاربران قرار می گیرد.

با توجه به اهمیت علمی دائره المعارف ها در دنیای کنونی، طبیعی است نوشتن دائره المعارف در زمینه مطالعات اسلامی، امری ضروری و مورد نیاز است، اما که متاسفانه فقدان آن در جوامع اسلامی، امری محسوس است، به طوری که غالب آثار دائره المعارفی که در مراکز بزرگ دنیا پیرامون اسلام و علوم اسلامی وجود دارد، به وسیله مراکز علمی غیر مسلمان نوشته شده است و مسلمانان کمتر در این امر همت نموده اند؛ نوشته شدن بزرگترین دائره المعارف ها پیرامون اسلام در آکسفورد و یا کمبریج خود حاکی از این امر است که مراکز علمی جهان اسلام در این امر کوتاهی نموده اند.

پیشینه دائره المعارف نویسی در جهان اسلام

در باره تاریخ و پیشینه دائره المعارف نویسی در غرب می توان گفت که این امر با ظهور دنیای مدرن و رنسانس در غرب آغاز شده است و همانطور که پس از رنسانس، مجامع دانشگاهی حیاتی جدید یافتند و به موازات آن حتی رشته هایی همچون

شرق شناسی تاسیس شد، به تدریج نوشتن کتابهایی جامع در حوزه گوناگون معرفت و دانش از جمله ادیان شرقی شکل گرفت. و هر چه به دوره جدید نزدیک می شویم، این امر شتاب و عمق بیشتری به خود گرفته است.

در باره پیشینه نوشته شدن کتابهایی همچون دائره المعارف در فرهنگ اسلامی نیز هم چنین می توان به آثاری چند اشاره نمود و همت و تلاش پاره ای از عالمان اسلامی را نیز در این زمینه ستود. از جمله نخستین مجموعه های علمی که به یک معنا تا حدی ویژگی ها و خصوصیات دائره المعارف ها و دانشنامه های تخصصی را داراست، بحارالانوار تالیف مرحوم محمد باقر مجلسی است. این اثر که مجموعه کتابهای شیعی پیش از عصر صفویه را گردآوری نموده و توسط عده ای از عالمان و پژوهشگران عصر صفوی زیر نظر مرحوم مجلسی نوشته شده است، یکی از بی نظیرترین و جامع ترین دائره المعارف های حدیثی را پیرامون فرهنگ شیعی شکل می دهد. از جمله دیگر آثاری که باز می توان آن را یک نوع دائره المعارف و کاری گروهی تلقی نمود، کتاب الذریعه اثر شیخ آقا بزرگ تهرانی است. این اثر به کتابشناسی آثار مکتوب شیعه می پردازد که وی آن را در پاسخ به عده ای از شرق شناسان که معتقد بودند شیعه دارای آثار مکتوب نیست، جمع آوری نموده است. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی کلیه آثار شیعه را که تا عصر وی نوشته شده بود، از تمامی کتابخانه های اسلام گردآوری نمود و این اثر را نوشت، به طوری که امروزه بعضی از آثار و کتابها از بین رفته است، اما با گزارش و اطلاعات شیخ آقا بزرگ تهرانی فهمیده می شود که آن آثار به دست ما نرسیده است.

از جمله دیگر آثار در این عرصه، می توان به کتاب اعیان الشیعه مرحوم سید محسن امین اشاره نمود. وی در این مجموعه به توصیف و شرح حال نویسی عالمان و بزرگان شیعی و آثار و فعالیت

های آنان می پردازد و یکی از آثار جاویدان و ارزشمند را به میراث می گذارد. باز از جمله آثاری که در گذشته در فرهنگ شیعی نوشته شده و حالت دائره المعارفی دارد و کاری جمعی و گروهی است کتاب معجم الرجال مرحوم آیت الله خویی است که وی با کمک تعدادی از شاگردان خود در این اثر رجالی پیرامون وثاقت و عدم وثاقت راویان و ناقلان حدیث سخن گفته است.

بررسی آثار مهدوی در دائره المعارف ها

با توجه به اهمیت دائره المعارف ها در عرصه علمی و پژوهشی و میزان استفاده و ارزشی که آنها در جوامع علمی دارند، حال می خواهیم به بررسی پاره ای از مقالات دائره المعارف نویسان در دائره المعارف های مربوط به دین و یا اسلام بپردازیم. بدیهی است که با جستجو در کلماتی همچون «مهدی»، « قائم آل محمد»، « بازگشت مسیح»، «مهدویت»، و مدخل های مرتبط با مباحث مهدویت، خواهیم دید که در دائره المعارف های مربوط به ادیان و اسلام، پیرامون مباحث مهدویت، مقالاتی نوشته شده است. نویسندگان پیرامون مهدویت و مدخل های مرتبط با این بحث در این دائره المعارف ها، به دو دسته تقسیم می شوند. یک دسته از نویسندگان، شرق شناسان و اندیشمندان غربی هستند که مسلمان نیستند، اما درباره اسلام و مهدویت تخصص دارند. این دسته به موضوع نگاهی تاریخی دارند و مهدویت را در راستای تحولات تاریخی و حوادث پیش آمده در تاریخ بررسی می کنند؛ از جمله این دسته دائره المعارف نویسان عبارتند از: فان فلوتن، ویلفرد مادلانگ(1)، رابرت کرامر، گلدتسیهر، مارگولیوث و

ص:۴۴۷

۱- ویلفرد مادلانگ Wilfred Madlung اندیشمندی آلمانی است که از اساتید دانشگاه آکسفورد و عضو هیئت علمی موسسه مطالعات اسماعیلیه لندن است. وی در سال ۱۹۵۷ از دانشگاه هامبورگ دکترای خود را در مطالعات اسلامی دریافت نمود و از برجسته ترین اسلام شناسان معاصر شناخته شده است، به طوری که گلیو از وی به عنوان «پدر مطالعات شیعی مدرن در بریتانیا» یاد می نماید. وی دارای کتاب ها و مقالات متعددی در باره اسلام است و در دائره المعارف نیز مقاله می نویسد(شیعه پژوهی و شیعه پژوهان انگلیسی زبان، صص ۲۹۷-۲۹۵).

غیره. یـا نگـاه به آراء این دسـته از نویسـندگان دائره المعـارف، به نظر می رسـد گـاهی انـدیشه هـای آنـان خالی از حقانیت و سخنانشان غیرروشـمندانه است. در بعضی از موارد سخنانی را نقل می کنند که از وثاقت برخوردار نیست و مورد قبول عالمان فریقین نمی باشد. آثار این دسته از نویسندگان بیشتر در دائره المعارف های قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مشاهده می شود و بیشتر با روش تاریخی نگری و با بررسـی لغت شناسـی در ادبیات عرب و فارسـی به تحلیل مهدویت و دیگر مباحث اسـلام می پردازند و اهداف تبلیغی و تبشیری بر جنبه فلسفی و عقلانی آنان غلبه دارد.

اما دسـته دوم از نویسـندگان دائره المعارف، آن دسـته از اندیشـمندان و متخصصان مسلمان در حوزه مهدویت و یا دیگر علوم اسـلامی هستند که به ویژه در دائره المعارف های قرن بیستم و نزدیک به عصر ما مقاله می نویسند. از مزایای آثار این دسته از نویسـندگان این است که آنـان خود مسـلمان هسـتند و سـخنان آنان به واقعیت نزدیک تر است و بر خلاف دسـته اول لزوما به مسأله مهدویت نگاه تاریخی ندارند. از جمله این دسته از پژوهشگران و نویسندگان دائره المعارف می توان به افرادی همچون: جـاسم حسـین، ساشـدینا، حامـد الگار و امثال آنها اشاره نمود که خود در زمینه مهـدویت دارای تالیف و پژوهش هسـتند و به علاوه به جهت مسلمان بودن و همدلی با اسلام، آشنایی و نگرش نزدیک تر و عمیق تری نسبت به موضوع دارند.

ص:۴۴۸

کتابنامه

۱.آژند، یعقوب، مکتب نگارگری اصفهان، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۵ش.

۲.آشتیانی، جلال، و همکاران، در احوال و اندیشه های هانری کربن، هرمس، تهران، ۱۳۷۹ش.

۳.اشمتیکه، زابینه، مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف، ع. روح بخشان، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۲ش.

۴.آملی، حیدر بن علی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ش.

۵. آیت للهی، سید محمد تقی، مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب درباره مهدویت، مجله انتظار موعود، ش ۹ و ۸، سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۸۲ش.

۶.ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶ش.

۷.ادواردز، پل، فلسفه تاریخ، ترجمه بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵ش.

۸.اسمیث، هیوستن، اهمیت دینی پسا تجددگرایی: یک جوابیه، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، ش چهارم، ش ۳و ۴، تابستان و پائیز ۱۳۷۷ش.

۹.اعوانی، غلامرضا، نظری به اصول و فلسفه هنر اسلامی، مجموعه مبانی هنر اسلامی، به اهتمام علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، ۱۳۷۶ش.

۱۰.اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، موسسه فرهنگی منطقه ای، تهران، ۱۳۴۶ش.

ص:۴۴۹

۱۱. ـــــــــــــــــــــ، گزیـده اشـعار فارسـی اقبال لاهوری با مقدمه ای اجمالی پیرامون زندگانی، آثار، افکار و گزیده کتابشناسی شاعر، به کوشش ابوالقاسم رادفر، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۵ش.

۱۲. ـــــــــــــــــــــ، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریان پور، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۳ش.

۱۳. ـــــــــــــــــــــ، کلیات اشـعار فارسـی مولانا اقبال لاهوری شامل مجلدات: اسرار و رموز، زبور عجم، جاویدنامه، با مقدمه احمد سروش، انتشارات سنائی، تهران، ۱۳۴۳ش.

۱۴. ـــــــــــــــــــــ، مثنوی پس چه باید کرد ای اقوام شرق، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران. بی تا.

۱۵. ـــــــــــــــــــــ، دیـدن دگر آموز شـنیدن دگرآموز «برگزیده اشـعار محمد اقبال»، به کوشـش و مقدمه محمد علی اسلامی ندوشن، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱ش.

۱۶. الگار، حامد، شورش آقاخان محلاتی و چند مقاله دیگر، ابوالقاسم سری، توس، تهران، ۱۳۷۰ش.

۱۷.ـــــــــــــــ، دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار، ابوالقاسم سری، توس، تهران، ۱۳۶۹ش.

۱۸. ـــــــــــــــــــــ، میرزا ملکـم خـان: پژوهشـی در بـاب تجـدد خـواهی ایرانیـان، مجیـد تفرشـی، انتشـار مـدرس، تهران، ۱۳۶۹ش.

۱۹. ـــــــــــــــــــــ، درس گفتارهای حامد الگار، اسحاق اکبریان، طه، تهران، ۱۳۸۳ش.

۲۰. ـــــــــــــــــــــ، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ابوالقاسم سری، توس، تهران، ۱۳۵۵ش.

۲۱.انجمـن ایران شناسـی فرانسـه و ایران، چکیـده هـای ایران شناسـی، طهـوری و انجمن ایران شناسـی فرانسه در ایران، تهران، ۱۳۸۳ش.

۲۲.ایزوتسو، توشـیهیکو، فراسوی گفت و گو: دیـدگاه ذن درباره گفت و گو، مجموعه مقالات انـدیشه غربی و گفت و گوی تمدنها، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزان، تهران، ۱۳۷۹ش.

۲۳.ــــــــــــــــــــ، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، چاپ دوم، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۹ش.

۲۴. ــــــــــــــــــــ، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای، نشر و پژوهش فرزان، تهران، ۱۳۷۸ش.

۲۵. ــــــــــــــــــــ، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱ش.

۲۶.ــــــــــــــــــــ، آفرینش، وجود و زمان، ترجمه مهدی سررشته داری، انتشارات مهراندیش، تهران، ۱۳۸۳ش.

۲۷.ــــــــــــــــــــ، مفهوم ایمان در کلام اسلامی،ترجمه زهرا پورسینا، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۸۰.

۲۸.بالائی، کریستیف، چکیده های ایران شناسی، مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، تهران، ۱۳۸۱ش.

۲۹.بدوی، عبدالرحمن، دائرهالمعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، ۱۳۷۷ش.

۳۰.ــــــــــــــــــــ، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکرالله خاکرند، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.

۳۱.براون، ادوارد، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی تا، بی جا.

۳۲.ــــــــــــــــــــ، نامه هائی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲ش.

۳۳.بورکهارت، تیتوس، هنر اسلامی، زبان و بیان، مسعود رجب نیا، سروش، تهران، ۱۳۶۵ش.

۳۴.ــــــــــــــــــــ، هنر مقدس، جلال ستاری، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۶ش.

۳۵.ــــــــــــــــــــ، درآمدی بر آئین تصوف، یعقوب آژند، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴ش.

۳۶.ــــــــــــــــــــ، ارزش های جاویدان در هنر اسلامی، انشاء الله رحمتی، مجموعه هنر و معنویت، گردآوری انشاء الله رحمتی، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۳ش.

۳۷.______، معانی رمز آینه، احمد رضا قائم مقامی، مجموعه جام نو و می کهن، به کوشش مصطفی دهقان، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۴ش.

۳۸. بینای مطلق، محمود، نظم و راز، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۵ش.

۳۹.پازوکی، شهرام، یادی از هانری کربن، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۲ش.

۴۰.پوپ، آرتور، کتاب سیر و صور نقاشی ایران، ترجمه یعقوب آژند، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۴ش.

۴۱.پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت الله فولاوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۵ش.

۴۲.__________، درس این قرن، علی پایا، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ش.

۴۳.پورجوادی، نصرالهه، مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلّمی، مرکز نشر دانشگاهی، ۲ج، تهران، ۱۳۶۹ش.

۴۴.تاجدینی، علی، مبانی هنر معنوی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، ۱۳۷۶ش.

۴۵.حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف، سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ دوم، موسسه امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۷ش.

۴۶.____________ و عبدالعزیز ساشادینا، غیبت و مهدویت در تشیع امامیه، محمود افتخارزاده، قم، ۱۳۷۱ش.

۴۷.حسینی، غلام احیا، شیعه پژوهی و شیعه پژوهان انگلیسی زبان، انتشارات شیعه شناسی، قم، ۱۳۸۷ش.

۴۸.حسینی طباطبائی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، چاپبخش، تهران، ۱۳۷۵ش.

۴۹.حکیمی، محمد رضا، نان و کتاب، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۴ش.

۵۰.خرمشاهی، بهاءالدین، رستگاری نزدیک، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۳ش.

۵۱.خندق آبادی، حسین، حکمت جاویدان، موسسه توسعه دانش، تهران، ۱۳۸۰ش.

۵۲.جمعی از نویسندگان، مرجع مهدویت، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و پایگاه اطلاع رسانی پارسا، قم، ۱۳۸۴ش.

۵۳.جمعی از نویسندگان، آشنایی از آن سوی افق (بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات باز، تهران، ۱۳۸۲ش.

۵۴. جهانبگلو، رامین، در جست و جوی امر قدسی، سید مصطفی شهرآیینی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۵ش.

۵۵.دارمستتر، جیمز، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷ش.

۵۶.دارمستتر، جیمز، تفسیر اوستا، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبداللهی، دنیای کتاب، تهران، بی تا.

۵۷.داوری اردکانی، رضا، درباره غرب، هرمس،تهران، ۱۳۸۶ش.

۵۸.دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، محمود رضا افتخار زاده، نشر فرزان، تهران، ۱۳۷۶ش.

۵۹.دفتری، متین، سنت های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره ای، انتشارات فروزان، تهران، ۱۳۸۰ش.

۶۰.دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ش.

۶۱.ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶ش.

۶۲.ساشادینا، عبدالعزیز، مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام، ترجمه سید محمد رضا هاشمی، نشر ادیان، قم ۱۳۸۶ش.

۶۳.______________، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظار موعود، مرکز تخصصی مهدویت بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، ش ۱۰، سال چهارم، زمستان ۱۳۸۲ش.

۶۴.________________، مصاحبه پیرامون اسلام و سکولاریسم، کیهان فرهنگی، ش ۲۴، ش ۲۵۲، مهر ۱۳۸۶ش.

۶۵.________________ا، مهدویت، ترجمه بهروز جندقی، مجله انتظارموعود، ش ۱۵.

۶۶.______________، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منجی اسلام، سید محمد تقی آیت اللهی، مجله انتظارموعود، ش ۱۲ و ۱۱.

ص:۴۵۳

۶۷.سردار، ضیاء الدین، شرق شناسی، ترجمه محمد علی قاسمی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ۱۳۸۶ش.

۶۸.______________، مصاحبه پیرامون اسلام و سکولاریسم، کیهان فرهنگی، ش ۲۴، ش ۲۵۲، مهر ۱۳۸۶ش.

۶۹.سعید، ادوارد، شرق شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ش.

۷۰.سهروردی، شهاب الدین، حکمهالاشراق، تصحیح هانری کربن، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران.

۷۱.شایگان، داریوش، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، ۱۳۷۱ش.

۷۲.شیمل، آنماری، افسانه خوان عرفان (مجموعه مقالات)، تدوین حسین خندق آبادی، موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، تهران، ۱۳۸۱ش.

۷۳.______________، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ش.

۷۴.______________، ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ش.

۷۵.______________، شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ش.

۷۶.______________، درآمدی بر اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش.

۷۷.______________، محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲ش.

۷۸.______________، زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تیر، تهران، ۱۳۷۹ش.

۷۹.______________، زندگی غربی شرقی من، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، ۱۳۸۳ش.

۸۰.______________، نام های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی،تهران، ۱۳۷۶ش.

۸۱.صالح حمدان، عبدالحمید، طبقات المستشرقین، مکتبه المدبولی، بی جا، بی تا.

۸۲.صالح، هاشم، الاستشراق بین دعاته و معارضیه، الطبعه الثانیه، دارالساقی، اللبنان، ۲۰۰۰م.

۸۳.طیباوی، خاورشناسان انگلیسی زبان، سید خلیل خلیلیان، نوید، تهران، ۱۳۴۹ش.

۸۴.عداس، کلود، ابن عربی سفر بی بازگشت، نیلوفر، تهران، ۱۳۸۲ش.

۸۵.عبدالله خوروش، حسین، فرهنگ اسلام شناسان خارجی، موسسه مطبوعاتی مطهر اصفهان، اصفهان، ۱۳۶۲ش.

۸۶.فخاری، عبدالحسین، ذهنیت مستشرقان، چاپ سوم، نشر آفاق، تهران، ۱۳۷۸ش.

۸۷.فلوتن، فان، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدکتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، ۱۹۶۵ م.

۸۸.فلوتن، فان، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

۸۹.کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۱ش.

۹۰.______________، نظره فیلسوف فی سیره الشیخ الاحسائی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلمان، موسسه فکر الاوحدللتحقیق و الطباعه، لبنان، ۲۰۰۲م.

۹۱.______________، آئین جوانمردی، احسان نراقی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳ش.

۹۲.______________، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، ۱۳۷۷ش.

۹۳.______________، ارض ملکوت، ترجمه سیدضیاء الدین دهشیری، چاپ سوم، نشر طهوری، تهران، ۱۳۷۴ش.

۹۴.______________، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سید جواد طباطبائی، انتشارات طوس، تهران، ۱۳۶۹ش.

۹۵.______________، از هایدگر تا سهروردی، حامد فولادوند، سازمان چاپ و انتشارات، تهران ۱۳۸۳ش.

۹۶.______________، هانری کربن، اندیشه غربی و گفت و گوی تمدنها: مجموعه سخنرانی های همایش ۲۹ - ۲۰ اکتبر ۱۹۷۷، نشر و پژوهش فرزان، تهران، ۱۳۷۹ش.

۹۷.کاشانی، میرزا جانی، نقطه الکاف، تصحیح ادوارد براون، چاپ لیدن، هلند، ۱۹۱۰م (۱۳۲۸ ه. ق).

۹۸.کرامر، رابرت. اس، دائرهالمعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار موعود، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳ش).

۹۹.کوروز، موریس، فلسفه هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت،تهران، ۱۳۷۸ش.

۱۰۰.کوک، مایکل، امر به معروف و نهی از منکر، ترجمه احمد نمایی، چاپ چهارم، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۶ش.

۱۰۱.______________، شایست و ناشایست، ترجمه محمد حسین ساکت، چاپ دوم، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۵ش.

۱۰۲.گلدتسیهر، ایگناتس، درس هایی درباره اسلام (فرقه ها)، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.

۱۰۳.______________، العقیده و الشریعه فی الاسلام، یوسف موسی، محمد، و همکاران، الطبعه الثانیه، دار الکتب الحدیثه، مصر، ۱۹۵۹م.

۱۰۴.گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیر، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۸ش.

۱۰۵.______________، سیطره کمیت و علائم آخرزمان، علی محمد کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۱ش.

۱۰۶.______________، معانی رمز صلیب، بابک عالیخانی، سروش، تهران، ۱۳۷۴ش.

۱۰۷.گوبینو، ژوزف کنت دو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، مطبوعات فرخی، تهران، بی تا.

۱۰۸.گیب، همیلتون، اسلام (بررسی تاریخی)، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ش.

۱۰۹.گیب، همیلتون، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، ۱۳۵۱ش.

۱۱۰.______________، درآمدی بر ادبیات عرب، یعقوب آژند، موسسه امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲ش.

۱۱۱.______________، تاریخنگاری در اسلام، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، ۱۳۶۱ش.

۱۱۲.لامعی، ش، قدیس، انتشارات رامند، تهران، ۱۳۸۰ش.

۱۱۳.لگنهاوزن، محمد، چرا سنت گرا نیستم، خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت گرایان معاصر)، به کوشش شهرام یوسفی فر، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۲ش.

۱۱۴.. مصاحبه "واندا رومر تیلور با دکتر سید حسین نصر"، ترجمه فاضل لاریجانی، خبرگزاری مهر، ۲۴ مهر ۱۳۸۲ش.

۱۱۵.لوئیس، برنارد، کارن آرمسترانگ و ویسلاو ژیگولسکی، برخورد تمدن ها (چالش سنت و مدرنیته)، غلامحسین میرزا صالح، انتشارات مازیار، تهران، ۱۳۸۲ش.

۱۱۶.______________، زبان سیاسی اسلام، غلامرضا بهروز لک، چاپ دوم، دتفر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۸۵ش.

۱۱۷.______________، برخورد فرهنگ ها، یهودیت، مسیحیان و مسلمانان، نادر شیخ زادگان، مرکز، تهران، ۱۳۸۱ش.

۱۱۸.______________، مشکل از کجا آغاز شد، شهریار خواجیان، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۴ش.

۱۱۹.______________، تاریخ اسماعیلیان، فریدون بدره ای، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۲ش.

۱۲۰. برنارد لوئیس، ظهور ترکیه نوین، محسن علی سبحانی، بی جا، ۱۳۷۲ش.

۱۲۱. ______________، استانبول و تمدن امپراطوری عثمانی، ماه ملک بهار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۰ش.

۱۲۲. ______________، حشاشین فرقه ای تندرو در اسلام، حسن خاکبار محسنی، کتاب زمان، تهران، ۱۳۸۳ش.

۱۲۳. ______________، خاور میانه دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز، حسن کامشاد، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱ش.

ص:۴۵۷

۱۲۴. ______________، فـدائیان اسـماعیلی، ترجمه فریـدون بـدره ای، موسـسه مطالعـات و تحقیقـات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱ش.

۱۲۵.لوئیس میکون، ژان، از وحی قرآنی تا هنر اسلامی، کتاب هنر و معنویت، گردآوری انشاء الله رحمتی.

۱۲۶.مادلانگ، دبلیو، دائرهالمعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار موعود، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲ش).

۱۲۷.مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، آل البیت، بیروت، ش ۱۹۹۸م.

۱۲۸.محمد الاسد، مجد موسی، الگ گرابار و نیم قرن تحقیق در هنر اسلامی، ترجمه رمضانعلی روح اللهی، فصلنامه گلستان هنر، سال دوم، ش۴، تابستان ۱۳۸۵ش.

۱۲۹.مدرسی طباطبایی، علی، شیعه در فرایند تکامل، تهران، ۱۳۸۶ش.

۱۳۰..مراد، ا، حامـد الگـار، ن. برک و دیگران، نهضـت بیـدارگری در جهـان اسـلام، محمـد مهـدی جعفری، شـرکت سـهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲ش.

۱۳۱.مکارم شیرازی، ناصر، نشست علمی قرآن و مستشرقان، مجله قرآن و مستشرقان، ش دوم، ش ۲، ش ۱۳۸۶.

۱۳۲.المنظمه العربیه للتربیه و الثقافه و العلوم، مناهج المستشرقین فی دراسات العربیه الاسلامیه، اللبنان، س.

۱۳۳.موحدیان عطار، علی، گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، مجله هفت آسمان، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، سال سوم، ش ۱۱ و ۱۲و ۲۱.

۱۳۴.موسویـان، سـید حسـین، آراء و افکار اسـلام شـناسان معاصـر آلمان، دفتر مطالعات سیاسـی و بین المللی، وزارت خارجه، تهران، ۱۳۷۵ش.

۱۳۵.مـونتگمری وات، ویلیـام، برخورد آرای مسـلمانان و مسیحیان، محمـد حسـین آریـا، دفتر نشر فرهنـگ اسـلامی، تهران، ۱۳۷۳ش.

۱۳۶.______________، ویلیام، تأثیر اسلام در اروپا، یعقوب آژند، مولی، تهران، ۱۳۶۱ش.

۱۳۷.______________، ویلیام، فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ش.

۱۳۸.میرسپاسی، علی، روشنفکران ایران: روایت های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر،چاپ دوم، نشر توسعه، تهران، ۱۳۸۶ش.

۱۳۹.مشکین نژاد، پرویز، فرهنگ خاورشناسان، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۲ش.

۱۴۰.نجفی، سید محمد باقر، بهائیان، نشر مشعر، تهران، ۱۳۸۳ش.

۱۴۱.نقیب زاده، عبدالحسین، درآمدی بر فلسفه، چاپ دوم، طهوری، تهران، ۱۳۷۲ش.

۱۴۲.نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۷۱ش.

۱۴۳.________________، قلب اسلام، مصطفی شهرآیینی، تصحیح شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۳ش.

۱۴۴. ________________، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسین میانداری، ویراسته احمد رضا جلیلی، موسسه فرهنگی طه، قم ۱۳۷۹ش.

۱۴۵.____ _____ ______، معرفت و امر قدسی، فرزاد حاجی میرزائی، نشر فروزان، تهران، ۱۳۸۰ش.

۱۴۶.. _____ ______ _____، معارف اسلامی در جهان معاصر، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.

۱۴۷. ____ _____ ____، جوان مسلمان و دنیای متجدد، مرتضی اسعدی،طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ش.

۱۴۸. _____ ______ _____، هنر و معنویت اسلامی، رحیم قاسمی، حوزه هنری سازمان تبلیغات، تهران، ۱۳۷۵ش.

۱۴۹. _____ _____ _____، و سید محمود موسوی، فرهنگ و اصطلاحات علوم و معارف اسلامی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۲ش.

۱۵۰. _____ _____ _____، آموزه های صوفیان از دیروز تا امروز، قصیده سرا، تهران، ۱۳۸۲ش.

۱۵۱. _____ _____ ____، آرمان ها و واقعیت های اسلام، انشاء الله رحمتی، جام، تهران، ۱۳۸۲ش.

۱۵۲. ـــــــ ـــــــ ـــــــ، معرفت و معنویت، انشاء الله رحمتی، سهروردی، تهران، ۱۳۸۰ش.

۱۵۳. ـــــــ ـــــــ ـــــــ و ویلیام چیتیک، کتاب شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم اسلامی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ش.

۱۵۴. ـــــــ ـــــــ ـــــــ، تاریخ فلسفه اسلامی، ویراستار الیور لیمن، حکمت، تهران، ۱۳۸۳ش.

۱۵۵.ـــــــ ـــــــ ـــــــ، سنت عقلانی اسلامی در ایران، سعید دهقانی، قصیده سرا، تهران، ۱۳۸۳ش.

۱۵۶. ـــــ ـــــ ـــــــ، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹ش.

۱۵۷.ـــــــ ـــــــ ـــــــ، علم و تمدن در اسلام، احمد آرام، اندیشه با همکاری فرانکلین، تهران، ۱۳۵۰ش.

۱۵۸.ـــــ ـــــــ ـــــــ، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد)، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۹ش.

۱۵۹. ـــــ ـــــ ـــــ مجله هفتگی شهروند، ش دوم، ش ۳۴، ۳۰ دی ۱۳۸۶ش.

۱۶۰.ـــــ ـــــــ ـــــــ، مصاحبه "واندا رومر تیلور با دکتر سید حسین نصر"، ترجمه فاضل لاریجانی، خبرگزاری مهر، ۲۴ مهر ۱۳۸۲ش.

۱۶۱.ـــــــ ـــــــ ـــــــ، سنت، عقلانیت و دیانت (گفت و گو با دکتر سید حسین نصر)، مجله هفت آسمان، ش نهم، بهار ۱۳۸۶ش، ش ۳۳، صص ۳۸ – ۳۷).

۱۶۲.ـــــــــــــــــ، در غربت غربی، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، انتشارات رسا، تهران، ۱۳۸۳ش.

۱۶۳.ـــــــــــــــــ، حکمت جاودان، به اهتمام سید حسن حسینی، انتشارات مهر نیوشا، تهران، ۱۳۸۶ش.

۱۶۴.نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، تصحیح محمد جواد مشکور، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ش.

۱۶۵.نیک بین، نصرالله، فرهنگ جامع خاورشناسان مشهور و مسافران به مشرق زمین، چاپ دوم، شرکت سهامی کتاب، تهران، ۱۳۸۰ش.

۱۶۶.هالم، هاینس، تشیع، ترجمه محمد تقی اکبری، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۴ش.

۱۶۷.یوسفی فر، شهرام، عرفان پلی میان فرهنگ ها بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ش.

۱۶۸.________________، سخنگوی شرق و غرب (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت پروفسور توشیهیکو ایزوتسو، انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۰ش.

۱۶۹.__________________، سخنگوی شرق و غرب (همایش توشیهیکو ایزوتسو)، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۰ش.

ص:۴۶۱

منابع انگلیسی

۱۷۰. Algar، Hamid، The Qajar Era، Expectation of the millennium، Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyyed Vali Reza Nasr، Albany، state University of New York Press، ۱۹۸۹.

۱۷۱. Amini، Ibrahim، (The Just Leader of humanity) AL – IMAM AL – MAHDI، Translated by abdulaziz Sachedina، qom، ansarian، ۱۹۹۷.

۱۷۲. Balyuzi، H.M، Edward Granville Browne and the bahai faith، George Ronald، London، ۱۹۷۰.

۱۷۳. Bosworth.C.E and others، The Encyclopedia of Islam، Brill، Leiden، ۱۹۹۷، vol ۹.

۱۷۴. Browne، Edward G، A year Among the Persians، London، ۱۸۹۳.

۱۷۵. ________________، A Traveller s Narrative، edited in the original Persian، and transleted into English، Cambridge University Press، ۱۸۹۱.

۱۷۶. Burckhardt، Titus، Perennial Values in Ialamic Art، the Sword of Gnosis، ed. Jacob Needleman، Penguin Books INC، ۱۹۷۴.

۱۷۷. _______________، The Spirit of Islamic Art، The Islamic Quarterly، Vol ۴، ۱۹۵۴.

۱۷۸. ______________، The Symbolism of the Mirror، Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred، traslated and edited by William Stoddart، Quinta Essentia، ۱۹۸۷.

۱۷۹. ________________، Degrees of Symbolism in Islamic Art، traslated by William Stoddart، Sophia، Vol. ۵، NO. ۲، Winter ۱۹۹۹، pp. ۱۰۷ – ۱۱۱.

۱۸۰. Eliade، Mircea، The Encyclopedia of Religion، macmillan publishing company، New York، ۱۹۸۷.

۱۸۱. Guenon، Rene، East West، Translated by Martin Lings، Second Edition، Sophia Perennis، New York، ۲۰۰۴.

۱۸۲. ______________، The Crisis of the Modern World، Translated by Marco Pallis Arthur Osborne Richard Nicholson، Sophia Perennis، London، ۲۰۰۱.

ص: ۴۶۲

۱۸۳. Hasting، games، Encyclopedia of religioun and ethics، charles scribners sons، New York، ۱۹۶۴، vol ۸.

۱۸۴. Hussain، J. m، The occultation of the Twelfth Imam a Historical Background، Princeton، ۱۹۹۳.

۱۸۵. ____________، Expectation of the millennium: shiism in history، Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi seyyed Vali Reza Nasr، Albany، state University of New York Press، ۱۹۸۹.

۱۸۶. Kohlberg، E،from Imamiyya to Ithna–Ashariyya، Bsoas، ۱۹۷۶.

۱۸۷. ________، Imam and community in the pre – Ghayba period، in Authority and political culture in shiism، ed S.A. Arjomand، Albany، New York، ۱۹۸۸.

۱۸۸. ________، Belief and Law in Imami Shiism، Aldershot، Variorum، ۱۹۹۱.

۱۸۹. _________، ، A Medieval Muslim Scholar at work: Ibn Tawus and His Library، Leiden، Brill، ۱۹۹۲.

۱۹۰. _________، Shiism، Hebrew University of Jerusalem، ۲۰۰۳.

۱۹۱. Makdisi، George، Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A..R. Gibb، E.J.Brill، Leiden، ۱۹۶۵.

۱۹۲. Margoliought، D. S، Encyclopedia of religioun and ethics، Edited by games Hasting، Edinbougn، New York، ۱۹۶۴، vol ۸.

۱۹۳. Nasr، Seyyed hossein، Hamid Dabashi، seyyed Vali Reza Nasr، Expectation of the millennium: shiism in history، Albany، state University of New York Press، ۱۹۸۹.

۱۹۴. Sachedina، Abdulaziz A، Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism،State university of new york press، NewYork، ۱۹۸۱.

۱۹۵. __-------------------------: The doctrine of Mahdism in Imami Shiism (Ph. D Thesis)، university of Toronto، Canada، ۱۹۷۹.

۱۹۶.------------------------------__: The Just Ruler in Shiite Islam: The comprehensive Authority of the Jurist in Imamte Jurisprudence، State university of New York press، New York، ۱۹۸۸.

۱۹۷.--------------------------------: A Treatise on occultation of the twelfth Imamite Imam، studia Islamica، ۱۹۷۸

۱۹۸.______________________، Expectation of the millennium: shiism in history، Edited by Seyyed hossein Nasr Hamid Dabashi

ص:۴۶۳

.seyyed Vali Reza Nasr، Albany، state University of New York Press، ۱۹۸۹

Schuon،Frithjof، The Essential writings. Edited by Seyyed Hossein Nassr. Indiana:.۱۹۹
.World Wisdom، ۲۰۰۵

ص:۴۶۴

فهرست اعلام

ت

ج

ح

خ

س

ص:۴۶۷

ک

گ

ل

م

و

ص:۴۶۸

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



قائمیه
اصفهان
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹